Digitized by Google

C731.12

Harvard College
Library

FROM THE FUND OF

HARRIET J. G. DENNY

OF BOSTON

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Des Cardinals und Bischofs

Nicolaus von Cusa

wichtigste Schriften

in deutscher Uebersetzung

von

Dr. F. A. Scharpff,

Domcapitular in Rottenburg.

Freiburg im Breisgau.

Herder'sche Verlagshandlung.

1862.

Digitized by Google

III, 9853

Phil 1609.12

C731.12

MAY 18 1901

LIBRARY

Druck von J. Kreuzer in Stuttgart.

Digitized by Google

Vorwort.

Seitdem ich das vorher entweder ganz unbekannte oder vielfach entstellte Leben und Wirken des deutschen Cardinals und Bischofs Nicolaus von Cusa nach sorgfältigem Sammeln der mir zugänglichen Quellen [1]) in einer Monographie (Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa, Mainz 1843)

---

1) Schon die Rechenschaft, welche ich hierüber in der Vorrede zu meiner Monographie (S. XI—XIV) ablegte, beweist, daß ich diesem Gegenstande alle einer so wichtigen Aufgabe entsprechende Mühe und Sorgfalt gewidmet habe, was denn auch in den über das Buch erschienenen Recensionen die gebührende Anerkennung gefunden hat. Erst dem Herrn Prof. Dr. Jäger in Wien, der über den Streit des Cardinals mit dem Herzog Sigmund von Oestreich zwei Bände (Innsbruck 1861) herausgegeben hat, war es vorbehalten, meine Arbeit der „gewohnten Oberflächlichkeit" (II, S. 84) zu beschuldigen, weil ich einmal in einem Briefe des Cardinals den Ausdruck haeresiarcha auf Gregor von Heimburg statt auf den herzogl. Rath Blumenau bezogen, die Lage des Schloßes Anraß in Tirol nicht genau gewußt (kennt Herr Dr. Jäger die Lage aller Schlösser in Württemberg?) oder ein paar Stellen in Originalurkunden aus jener Zeit nicht richtig gelesen u. dgl., auch zu sehr als Apologet des Cardinals aufgetreten sei. Wer über einen ganz speciellen Gegenstand durch Wege, die mir damals nicht zugänglich waren, im Besitze aller Quellen ist und somit über eine, durch die Leidenschaft beider Theile schon in den Relationen aus jener Zeit entstellte und vielfach dunkle Parthie, überdieß mit allen Hülfsmitteln einer Universitätsbibliothek, die mir damals nicht zu Gebote standen, eine bis ins Einzelnste gehende Untersuchung anstellt, muß natürlich in Vielem auf richtigere Ergebnisse gelangen, die mich in jenem Werke, einzig weil sie die Wahrheit in einzelnen Parthien mehr ans Licht stellen, erfreuten. Auffallend war es mir ferner, daß Herr Dr. Jäger mir vorwirft, daß ich eine schon von Chmel veröffentlichte Urkunde nicht gekannt (II, 108), dagegen die nach meiner Arbeit erschienene Monographie von Dr. Dür über Cusa ein gediegenes Werk nennt, obwohl Dr. Dür die fragliche Streitfrage in nichts Wesentlichem besser, als es von mir geschehen, aufgehellt, den wichtigen Codex cusanus durchaus

Digitized by Google

zunächst nach der Seite des kirchlichen Wirkens in einem Gesammtbilde zu zeichnen versucht, hat sich die Aufmerksamkeit auch auf dessen literarische Thätigkeit, namentlich auf das philosophisch-theologische System desselben, wovon ich die Grundzüge in der Tübinger theologischen Quartalschrift, Jahrg. 1837, 2. Heft niedergelegt hatte, in erhöhtem Grade hingewendet. Dr. Clemens, damals Privatdocent in Bonn, zeigte im Jahre 1847 in einer besondern Schrift: Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa das Verhältniß beider Philosophen zu einander, zu welchem Behufe er das System Cusa's in vortrefflicher Weise in den Grundzügen darlegte. Dr. Dür, Regens des bischöfl. Seminars in Würzburg, nimmt in seiner Monographie über Nicolaus von Cusa (Regensburg 1847) auf diese lehrreiche und gediegene Schrift, obwohl ihr Inhalt schon 1844 in der Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst von Dr. Dieringer niedergelegt war, keine Rücksicht und beschränkt sich in dem Abschnitte über das literarische Wirken auf mehr oder weniger ausführliche Auszüge aus den wichtigsten Schriften des Cardinals, ohne über das System selbst, seine innere Entwicklung, über die Stellung Cusa's in der Geschichte der Philosophie und der dogmengeschichtlichen Entwicklung, wovon doch die Würdigung des literarischen Wirkens in erster Linie abhängt, in irgend eine Untersuchung einzugehen. Der VIII. Band der Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Academie der Wissenschaften in Wien vom Jahre 1852 enthält eine sehr gute Abhandlung von Prof. Zimmermann über die Philosophie des Cardinals unter dem Titel: „Der Cardinal Nicolaus Cusanus als Vorläufer Leibnitzens". Ritter hat in seiner Geschichte der Philosophie des Mittelalters dem philosophischen Systeme Cusa's eine ausführlichere, jedoch nicht in allen Theilen genügende Darstellung gewidmet, und Staudenmaier hat in seiner Dogmatik (III. Bd. 2. Abthlg. Freiburg, bei Herder, 1848) in der Lehre von

---

nicht selbst benützt und untersucht, sondern sich in den thatsächlichen Specialitäten in der Regel auf meine Darstellung gestützt hat und die gleiche apologetische Tendenz wie ich verfolgt. Nicht Eine Stelle habe ich gefunden, in welcher Herr Dr. Jäger mich auf eine richtigere Untersuchung und Darstellung des vorhin genannten Biographen hätte hinweisen können. Also reine Ungnade!

Digitized by Google

Gott und der Verwirklichung der Welt an vielen Stellen auf Nicolaus von Cusa hingewiesen.

Diese Beleuchtung einzelner Parthien des in den ältern Werken über Geschichte der Philosophie von Brucker, Buhle und Tennemann gleich der ganzen Scholastik gänzlich entstellten Systems zeigen nicht nur den tiefen und reichen Gehalt der Speculation unsers Denkers, sondern treiben von selbst dahin, diese einzelnen Beleuchtungen in Einen Brennpunkt zu sammeln und das Ergebniß der neuesten Untersuchungen über diese oder jene Seite der cusanischen Speculation in ein Gesammtbild zusammen zu fassen, welches die innere Entwicklung der cusanischen Philosophie darlegt, sodann die Stellung Cusa's im Entwicklungsgange der Philosophie vor- und rückwärts beleuchtet, überdieß auch den dogmatischen Auffassungen einiger wichtigen Lehrstücke der speciellen Glaubenslehre — eine bisher ganz unbeachtet gebliebene Materie — die gebührende Beachtung widmet und endlich eine Auswahl des Gediegensten aus den Predigten und religiösen Dialogen liefert.

In der Ausführung der Hauptaufgabe, der vollständigen Darlegung des speculativen Systems, glaubte ich aus mehrern Gründen mich nicht auf den gewöhnlichen Weg eines Referates, bei welchem der Philosoph selbst nur hie und da zum Worte kommt, beschränken, sondern von den namhaftesten Schriften eine möglichst sinngetreue Uebersetzung, mit nur wenigen Auslassungen von solchen Sätzen, die bloße Wiederholungen des Gedankens sind, dem Publikum geben zu sollen. Dies dürfte gerechtfertigt erscheinen

1. vor Allem durch die bisherige mangelhafte Kenntniß des Ganzen der speculativen Wirksamkeit Cusa's, der doch an Tiefe der Gedanken sich an die besten Scholastiker des Mittelalters anreiht, an Vielseitigkeit und mannigfachen Anklängen an die neuere Philosophie sie alle übertrifft. Eine nähere Bekanntschaft mit dem Systeme Cusa's aus seinen Schriften selbst ist wegen der großen Seltenheit der Ausgabe derselben (die gewöhnliche ist die Basler, ex officina Henricpetrina v. J. 1565) für die Wenigsten ermöglicht.

2. Je origineller Cusa's Ideen gedacht und ausgeführt sind, desto weniger werden sie in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit durch ein bloßes Referat, wenn auch dieses mit einzelnen Stellen aus den Schriften selbst durch-

Digitized by Google

flochten ist, erkannt. Veranlassung, Eingang, Art der Ausführung, Schluß einer Schrift geben uns erst ein ganzes Bild und lassen uns oft nur in einzelnen hingeworfenen Bemerkungen, die man sonst nicht als eigentliche dicta probantia zu betrachten pflegt, tiefere Blicke in die ganze Geistesrichtung werfen. Mag das Referat über einen Philosophen sich noch so getreu an den Gehalt seiner Schriften anschmiegen, es ersetzt doch das Lesen derselben und die eigene Ausführung des Autors keineswegs. Deßhalb geben auch die Auszüge bei Dr. Dür ein nur mangelhaftes und fragmentarisches Bild des Gedankengangs der einzelnen speculativen Schriften. Wenn Cusa wiederholt von seinem Systeme sagt, es unterscheide sich von der zu seiner Zeit üblichen Methode des Philosophirens wie das (selbstständige) Sehen vom Hören (des Ueberlieferten), so wird auch in der Erkenntniß seines Systems das Sehen vor dem Hören den Vorzug verdienen.

3. Cusa hat auch der Form und Architektonik seiner Gedanken eine große Sorgfalt gewidmet. Seine Ausführungen bewegen sich nicht durch voluminöse Schriften hin, sondern sind in verhältnißmäßig kleinen Abhandlungen niedergelegt, von denen jede ein eigenthümliches Ganze bildet; in einigen ist die dialogische Form Plato's nachgeahmt. Von dieser Form des Systems erhalten wir nur durch Uebersetzung ein ebenso anschauliches als anziehendes, nicht durch übermäßige Gedehntheit ermüdendes Bild.

4. Mit einem gewissen nationalen Selbstgefühle bittet Cusa seinen Lehrer, Cardinal Julian Cäsarini, dem er die erste größere philosophische Arbeit — de docta ignorantia — widmete, er möge dieses wie immer geartete System eines Deutschen über göttliche Dinge wohlwollend aufnehmen. Und in der That! wenn wir das lateinische Gewand der Darstellung hinwegnehmen, so wird jeder Kundige hier das Werk eines deutschen Geistes mit Freuden entdecken; ja, er wird oft meinen, nicht einen Scholastiker aus dem 15. Jahrhunderte, sondern einen deutschen Philosophen der neueren Zeit zu lesen. Die Grundgedanken der deutschen Mystik — man könnte Cusa's System den ins Philosophische übersetzten Thomas von Kempis, aus dessen Kreisen auch jener hervorgegangen, nennen —, eine Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens, die Naturphilosophie von Schelling und Baader — alles

Dieſes tritt uns hier entgegen, aber zu einem ſolchen Ganzen verarbeitet, daß der Pantheismus überwunden wird und durch die großartig, im Geiſte eines Clemens von Alexandrien aufgefaßte Logoslehre die Grundideen des Chriſtenthums überall ihre Herrſchaft ſiegreich behaupten — Gründe genug, daß wir das lateiniſche Gewand, aus welchem ohnehin die deutſche Form des Gedankens überall hervorſchaut, hinwegnehmen und den deutſchen Denker in ſeiner natürlichen Geſtalt ſchauen laſſen. Ich ſchmeichle mir mit der Hoffnung, daß die bisher nur mangelhaft erſchloſſene Lectüre eines chriſtlichen Philoſophen, durch deſſen Schriften ſich eine ſo tiefe und warme Religioſität hindurchzieht, der in allem ſeinem Denken nichts Anders bezweckte, als daß, wie in ihm, ſo auch in ſeinen Leſern auf dem Wege der Speculation „Chriſtus für Geiſt und Herz immer größer werden möge“ (de docta ignorantia III, c. 12, S. 62) außer den Männern vom Fache, die an der Quelle ſelbſt ſchöpfen, Allen willkommen ſein werde, welche auf jenem Grade von Bildung ſtehen, daß ein jeder Verſuch zur Löſung der höchſten Probleme des menſchlichen Geiſtes ihr lebhafteſtes Intereſſe in Anſpruch nimmt. Werfen wir vollends einen Blick auf den dermaligen Stand der Philoſophie, ſo iſt derſelbe von der Art, daß ein Geiſt wie Cuſa aufzutreten ſich nicht im Mindeſten ſcheuen darf.

5. Es verſteht ſich endlich von ſelbſt, daß die Ueberſetzung der namhafteſten philoſophiſchen Schriften die beſte Grundlage bildet, auf welcher eine lebendige Erörterung über Geiſt und Richtung, Entwicklungsgang des Syſtems ꝛc. in der zweiten Abtheilung aufgebaut werden kann. Iſt ja eine richtige Ueberſetzung auch ſchon eine Erklärung des Sinnes mancher Stellen, vorausgeſetzt, daß man nicht da, wo die Ueberſetzung Schwierigkeiten bietet, den lateiniſchen Ausdruck beibehält, ſondern wirklich den möglichſt adäquaten aus der deutſchen philoſophiſchen Sprache aufſucht. In wieweit ich nun die oft nicht geringen Schwierigkeiten überwunden und namentlich auch den vielfach fehlerhaften Text der Basler Ausgabe aus dem Sinn und Zuſammenhang verbeſſert habe, ſtelle ich dem Urtheile der Sachverſtändigen anheim.

Durch die Auswahl der überſetzten philoſophiſchen Schriften ſoll nicht geſagt ſein, daß nicht noch einige andere der nicht überſetzten zur allſeitigen

Erkenntniß des Systems erforderlich seien; doch sind die Hauptgedanken in dem hier Uebersetzten niedergelegt. Zwei der übersetzten Schriften: de pace fidei und cribratio Alchoran gehören zwar nicht zu den im engern Sinne speculativen, allein sie sind doch von den Grundideen der philosophischen Anschauung Cusa's getragen und verdienen auch ihrem übrigen Inhalte nach wörtlich und vollständig bekannt zu werden. Unterlassen habe ich die Uebersetzung der Schrift: de concordantia catholica, so wie der Briefe an die Böhmen, da ihr wesentlicher Inhalt bereits in meine oben erwähnte Monographie (S. 32—91 und 91—105) aufgenommen ist.

Die zweite Abtheilung wird die wissenschaftliche Untersuchung über Cusa's System und dessen Stellung im Entwicklungsgange der Philosophie und speculativen Theologie enthalten.

Möge sich diese meine Arbeit der gleichen günstigen Aufnahme, wie die frühere über denselben Gegenstand erfreuen! Glücklich würde ich mich schätzen, wenn dieselbe Einiges beitragen sollte, daß, wenn in nicht ferner Zeit (am 10. August 1864) vier Jahrhunderte seit dem Hinscheiden des Mannes, auf den die katholische Kirche und besonders das deutsche Vaterland mit Stolz hinblicken darf, verflossen sind, sein geistiges Bild in möglichst lebensvollen und sprechenden Zügen vor uns steht.

Inhaltsverzeichniß.

I. Speculative Schriften.

Seite

Von der Wissenschaft des Nichtwissens 3
Von den Muthmaßungen 110
Von dem Gott Suchen 145
Ueber die Gabe des Vaters des Lichtes 152
Ueber die Entstehung der Welt 159
Ueber das Sehen Gottes 165
Ueber das Seinkönnen 207
Ueber das Globusspiel 214
Von der Jagd auf die Weisheit 269
Kritik des Alchoran 300
Ueber den Frieden oder die Uebereinstimmung unter den Religionen 381

II. Speciell Dogmatisch-Ethisches.

Werth der Literatur 411
Summe der heil. Schrift 411
Altes und neues Testament 412
Verständniß der heil. Schrift 413
Verherrlichung Gottes — das Ziel aller seiner Werke 414
Jesus das Ziel der Weltschöpfung 416
Lehre von den Engeln 417
Ursprung der Seele 420
Die Seele von Natur eine Christin 421
Ursprüngliche Unschuld, Verlust derselben 421
Die Sünde 422
Das Böse, sein Wissen durch Gott, sein Ursprung nicht aus Gott 423
Warum Gott die Sünde zuließ 424
Sündenfall im Verhältniß zu Gott 424
Gewissen, Sünde, Todsünde 425
Der Teufel und seine Versuchungen 427
Fall des Teufels 427
Wirkungen des Teufels 428
Einfluß der Dämonen 429

Digitized by Google

Seite

Die Erlösung der Welt nur durch göttliche Vermittlung möglich 429
Bedürfniß einer objectiven substantiellen Wahrheit 430
Christus, der Erlöser. Bedingung der Aufnahme seines Geistes in uns . . . 431
Die Vollkommenheit Christi 434
Christus, ein Magnet 435
Maria frei von der Erbsünde 435
Adams Ungehorsam, Christi Gehorsam 437
Das Verdienst Christi durch seinen Tod 439
Rechtfertigung 440
Die Rechtfertigung ein Werk Gottes 443
Die Höllenfahrt Christi 443
Prädestination 444
Der heil. Geist — das Feuer der Liebe 445
Die Gaben des heil. Geistes 445
Die Kirche als Organismus 449
Die Kirche und die verschiedenen Geistesrichtungen 450
Wir erlangen das christliche Leben, die geistige Wiedergeburt durch Vermittlung der Kirche 451
Ueber die drei Stände in der Kirche 452
Die Eucharistie 454
Transsubstantiation 459
Bedingung des würdigen Empfangs des Abendmals 461
Unsterblichkeit der Seele 462
Untergang der Welt 468
Auferstehung 469
Allgemeines Gericht 470

Die Vortrefflichkeit der christlichen Sittenlehre 471
Die Gebote Gottes sind Gebote der reinen Vernunft 472
Nachweis des freien Willens 473
Gnade 474
Gnade, in uns aufgenommen durch Liebe 474
Die Bekehrung 476
Weg zur Lostrennung von der Sünde 478
Wiedergeburt 478
Der Christ bringt sich Gott zum Opfer 480
Glaube, objectiv 481
Irdische Weisheit und Glaube, jedes in seinen Wirkungen nach Paulus . . . 484
Glauben und Wissen 485
Glaube und Wille 488
Fruchtbarkeit des Glaubens. Der Glaube ein inneres Erfahren 491
Lebendiges Wissen — Weisheit 491
Wissen und Weisheit 492
Die Liebe als virtus infusa 492
Die Liebe 493
Die Liebe im Verhältniß zum Erkennen und zur Freiheit 494
Die Kraft der Liebe 495
Wirksamkeit der Liebe 496

Digitized by Google

Seite

Glaube, Hoffnung, Liebe 497
Liebe und Wissen 498
Liebe zu Gott und dem Nächsten 499
Ueber die Nachfolge Christi 499
Ueber die Trennung von der Welt und die Freundschaft mit Christus 500
Christus vergilt unsere Wohlthaten 501
Begriff und Bedingungen des wahren Gebets 502
Gebet ist Nöthigung Gottes 503
Belehrung über Anwendung des Vater unser als Gebet in jedem Anliegen . . 504
Erklärung des Vater unser 504
Eine andere Erklärung des Vater unser, in deutscher Sprache . . . 511
Macht des sittlichen Wandels 527
Der wahre Seelenhirt 527
Der Prediger und wie er anzuhören ist 528
Der wahre Ordensmann 529
Erziehung der Jünglinge 530
Die Heiligen 530
Freundschaft 530
Selbstverläugnung 530
Selbstbeherrschung 531
Werth frommer Gelübde 532
Verschiedenheit des Lohnes 532
Der Friede 533
Die wahre Freude 535
Das Schöne 539
Höchste Glückseligkeit 546

III. Religiöse Dialoge.

Ueber die Verkündigung der glorreichsten Jungfrau Maria 551
Auf den Charfreitag 563
Ueber die Auferstehung des Herrn 576
Ueber die Bekehrung und die Stufen des neuen Lebens 582

IV. Predigten.

Rede bei Austheilung des heil. Abendmals 593
Der Beruf des Christen 599
Scheinchristen und wahres Christenthum 603
Rede auf den Charfreitag 612
Ueber Abtödtung 615
Anrede an Canoniker, aus Veranlassung einer bevorstehenden Visitation . . . 617
Aus der Rede auf Mariä Himmelfahrt, gehalten während des Interdicts . . 622

Digitized by Google

I.

Speculative Schriften.

Digitized by Google

Von der Wiſſenſchaft des Nichtwiſſens.

(De docta ignorantia.)

Nicolaus von Cuſa an den hochehrwürdigen Cardinal Julian, ſeinen Lehrer.

Deinen großen und geprieſenen Geiſt wird es mit Recht befremden, daß ich, indem ich aus dem Barbarenlande meine Albernheiten (meas barbaras ineptias) allzu unüberlegt zu veröffentlichen wage, Dich um ein Gutachten erſuche (te arbitrum eligo), als hätteſt Du bei Deiner Stellung am apoſtoliſchen Stuhle als Cardinal und bei der angeſtrengteſten Thätigkeit im öffentlichen Dienſte noch einige Muße übrig, oder als könnte Dich, den feinſten Kenner der geſammten lateiniſchen und nun auch der griechiſchen Literatur, das Ungewöhnliche des Titels für dieſe meine vielleicht ganz ungereimte Schrift gewinnen. Meine Geiſtesrichtung iſt Dir längſt hinlänglich bekannt. Ich gebe mich der Hoffnung hin, daß nicht ſo ſaſt der Gedanke, hier bisher Unbekanntes zu finden, als vielmehr das Befremden über die Kühnheit, mit der ich mich an eine Abhandlung über die Wiſſenſchaft des Nichtwiſſens gewagt, Deine große Wißbegierde zum Einſehen meiner Arbeit bewegen werde. Die Naturlehre ſagt uns, dem Appetite gehe eine unangenehme Empfindung im Gaumen vorher, auf daß die Natur bei ihrem Selbſterhaltungstriebe hiedurch angereizt neue Kräfte ſammle. So geht wohl auch mit Recht das Staunen, das uns zum Philoſophiren anregt (admirari, propter quod philosophari), dem Wiſſenstriebe vorher, damit unſere Vernunft, der das Begreifen ihr Sein iſt, im Streben nach Wahrheit zur Vollkommenheit gelange. Das Seltene feſſelt uns, wenn es auch abenteuerlich (monstra) iſt.

So glaube denn, mein einziger Lehrer! in Deiner Humanität, daß hier etwas Deiner Würdiges verborgen ſei und nimm dieſes wie immer geſtaltete Philoſophem *eines Deutſchen* über göttliche Dinge wohlwollend auf! Die große Mühe, die ich darauf verwendet, hat es mir zu einer äußerſt lieben Beſchäftigung gemacht.

Erſtes Buch.

Erſtes Kapitel.

Unſer Wiſſen iſt Nichtwiſſen.

Als Gabe Gottes liegt in allen Dingen, wie wir ſehen, ein natürliches Verlangen, auf eine beſſere Weiſe zu exiſtiren, wie es ihr natürlicher Zuſtand zuläßt. Für dieſes Ziel ſind beſonders diejenigen Weſen thätig und mit den geeigneten Hülfsmitteln verſehen, denen der Verſtand angeboren iſt, entſprechend dem Zwecke des Erkennens, auf daß jenes Verlangen nicht ein vergebliches ſei, ſondern in dem Gegenſtande des Verlangens durch den Zug (pondere) der eigenen Natur ſeine Ruhe finde. Geht es etwa anders, ſo kann dies nur accidentiell ſein, z. B. wenn Kränklichkeit den Gaumen oder die Meinung den Verſtand in die Irre führt. Daher ſagen wir, die geſunde und freie Vernunft erkenne das Wahre, das ſie in einem ihr angeborenen unerſättlichen Suchen, Alles durchforſchend, zu erreichen ſtrebt, wenn ſie es in liebendem Umfaſſen ergreift (Quamobrem sanum liberum intellectum verum [quod insatiabiliter indito discursu, cuncta perlustrando attingere cupit], apprehensum amoroso amplexu cognoscere dicimus), und wir zweifeln nicht, vollkommen wahr ſei das, dem kein geſunder Verſtand widerſprechen kann. Alle Forſchung ermißt aber das Ungewiſſe durch proportionale Vergleichung mit etwas vorausgeſetztem Gewiſſen. Jede Forſchung iſt mithin eine vergleichende (comparativa est omnis inquisitio), mittelſt einer Proportion. Läßt ſich das Geſuchte in nahe liegender Proportion mit dem vorausgeſetzten Gewiſſen in Verbindung bringen, ſo ergibt ſich das (die Wahrheit) erfaſſende Urtheil auf leichte Weiſe, bedarf es aber einer vielfachen Vermittlung (multis mediis), dann entſtehen Schwierigkeiten und Mühe. Bekannt iſt dies von der Mathematik, wo die erſten Lehrſätze auf die erſten und ganz bekannten Principien leichter zurückgeführt werden, die ſpätern Lehrſätze aber ſchwieriger, weil es nur durch die Vermittlung jener möglich iſt. Jedes Forſchen bewegt ſich alſo in einer leichten oder ſchwierigen vergleichenden Proportion nach einem Unendlichen hin, das als Unendliches, indem es ſich jeder Proportion entzieht, unbekannt iſt. Da die Proportion ein Zuſammenſtimmen in

einem gewissen Einen und zugleich ein Andersſein iſt, ſo läßt ſie ſich ohne Zahl nicht denken. Die Zahl ſchließt ſomit alles Proportionale in ſich. Nicht alſo bloß in der Quantität iſt die Zahl, ſondern in Allem, was wie immer ſubſtantiell oder accidentiell zuſammenſtimmen und differiren kann. Deßhalb hat wohl Pythagoras gelehrt, Alles werde durch die Kraft der Zahlen geordnet und erkannt. Indeſſen eine präciſe Combination im Körperlichen und eine congruente Anreihung des Unbekannten an das Bekannte geht über den menſchlichen Verſtand, weßhalb Sokrates meinte, er wiſſe nichts, außer daß er nichts wiſſe. Der weiſe Salomo ſagte, alle Dinge ſeien ſchwierig und nicht durch Worte zu erklären. Und ein anderer Mann voll des göttlichen Geiſtes ſagt, verborgen ſei die Weisheit und die Stätte der Erkenntniß vor den Augen aller Lebenden. Wenn dem ſo iſt, wie auch der tiefdringende Ariſtoteles in ſeiner „erſten Philoſophie" ſagt, daß ſelbſt in den von Natur ganz unbekannten Dingen uns dieſelben Schwierigkeiten begegnen, wie der Eule, wenn ſie die Sonne ſehen will, ſo geht offenbar, da der Erkenntnißtrieb nicht umſonſt in uns iſt, unſer Verlangen dahin, zu wiſſen, daß wir nichts wiſſen. Bringen wir dieſes Verlangen zur Vollendung, ſo erlangen wir die Wiſſenſchaft des Nichtwiſſens (doctam ignorantiam). Auch der Wißbegierigſte kann es in ſeiner Bildung zu keiner höhern Vollkommenheit bringen, als wenn er über die Unwiſſenheit, die dem Menſchen eigen iſt, recht unterrichtet erfunden wird (in ipsa ignorantia doctissimum reperiri). Zu dem Ende habe ich mir die Mühe genommen, über eben dieſe Wiſſenſchaft des Nichtwiſſens Einiges zu ſchreiben.

Zweites Kapitel.

Einleitender Ueberblick des Ganzen.

Die Erörterung über das größte Nichtwiſſen erfordert allererſt eine Erläuterung der Natur des Größten.

Das Größte iſt das, über welches hinaus es nichts Größeres gibt. Die höchſte Fülle (abundantia) kommt aber der Einheit zu. Es coincidirt alſo mit dem Größten die Einheit, die auch das Sein (entitas) iſt. Da dieſe Einheit von allem Verhältniß und allem Concreten (contractione) ganz und gar frei iſt, ſo hat ſie offenbar keinen Gegenſatz. Das abſolut Größte iſt daher eine Einheit, die Alles iſt und in der Alles iſt, weil es das Größte iſt. Weil es keinen Gegenſatz hat, ſo coincidirt mit ihm das Kleinſte, es iſt daher auch in Allem. Weil es abſolut iſt, ſo iſt es in Wirklichkeit (actu) alles mögliche Sein, ohne durch die Dinge beſchränkt zu ſein, da alle Dinge von ihm ſind.

Dieſes Größte, das im einſtimmigen Glauben aller Nationen Gott genannt wird, werde ich im erſten Buche in nicht begriffsmäßiger Weiſe, über den menſchlichen Verſtand hinausgreifend (supra humanam rationem incomprehensibiliter inquirere laborabo) zu erforſchen ſuchen, unter der Leitung Deſſen, der allein in einem unzugänglichen Lichte wohnet.

Wie das abſolute Größte das abſolute Sein iſt, durch welches Alles iſt, was iſt, ſo gibt es auch eine univerſale Einheit des Seins aus jener, die das abſolut Größte iſt. Sie exiſtirt concret (contracte) als Univerſum, deſſen Einheit in concreter Vielheit beſteht, ohne welche ſie nicht ſein könnte. Obwohl dieſes Maximum in ſeiner univerſalen Einheit Alles umfaßt, und Alles, was aus dem Abſoluten ſtammt, in ihm iſt und es in Allem, ſo hat es doch ſeinen Beſtand nicht außer dem Bereiche der Vielheit, da es nicht ohne concrete Beſchränkung (contractione) beſteht, von der es ſich nicht losmachen kann. Von dieſem Maximum, dem Univerſum, werde ich im zweiten Buche Einiges ſagen.

Conſequent wird ſich dann das Maximum der dritten Betrachtung herausſtellen. Denn da das Univerſum nur ein beſchränktes Sein in der Vielheit hat, ſo werden wir aus dem Vielen Ein Größtes herausſuchen, in dem das Univerſum auf die größte und vollkommenſte Weiſe actuell, als in ſeinem Ziele, Subſiſtenz findet. Dieſes muß ſich mit dem Abſoluten, das der Höhepunkt des Univerſums (terminus universalis) iſt, vereinen, weil es das vollkommenſte Ziel ſein ſoll, über alle menſchliche Faſſungskraft. Von dieſem Größten, das zugleich concret und abſolut iſt, das wir Jeſus, den ewig geprieſenen nennen, will ich im dritten Buche Einiges, ſoweit mich Jeſus ſelbſt hiezu erleuchtet, beifügen.

Wer aber meinen Sinn erforſchen will, muß über die Wortbedeutung hinaus ſich zum geiſtigen Verſtändniß erheben und nicht an der eigentlichen Bedeutung der Worte hängen bleiben (oportet potius supra verborum vim intellectum efferre, quam proprietatibus vocabulorum insistere), die zur Bezeichnung ſolcher Myſterien des Geiſtes in ihrer gewöhnlichen Bedeutung nicht ausreichen (quae tantis intellectualibus mysteriis proprie adaptari non possunt). Auch Vergleichungen aus der Sinnenwelt muß man zur Anleitung anwenden, indem man ſie auf das Geiſtige überträgt, auf daß der Leſer leichter ſich zur einfachen Vernunfterkenntniß (ad intellectualitatem simplicem) erhebt. Den Weg hiezu bemühte ich mich auch gewöhnlichen Talenten ſo deutlich als möglich, mit Vermeidung aller Härte der Darſtellung zu zeigen. Zu dem Ende werde ich ſogleich zu dem Wurzelbegriff der Wiſſenſchaft des Nichtwiſſens — die Unmöglichkeit einer präciſen Erfaſſung der Wahrheit, übergehen.

Drittes Kapitel.

Die präciſe Wahrheit iſt unerfaßbar.

Da es an und für ſich klar iſt, daß das Unendliche und Endliche in keiner Proportion zu einander ſtehen, ſo iſt auch das ganz klar, daß man da, wo ſich Ausſchreitungen (excedens et excessum) finden, auf ein einfach Größtes nicht kommt, weil die Ausſchreitungen endlich ſind, das Größte aber als ſolches nothwendig unendlich iſt. Nimmt man alſo irgend einen Gegenſtand, der nicht das ſchlechthin Größte ſelbſt iſt, ſo läßt ſich immer ein größerer auffinden. Und da die Gleichheit eine ſtufenmäßige iſt, ſo daß etwas dem Einen gleicher iſt, als dem Andern, nach der generiſchen, ſpecifiſchen, räumlichen, zeitlichen ꝛc. Uebereinſtimmung und Verſchiedenheit, ſo erhellt, daß nicht Zwei oder Mehrere ſo ähnlich und gleich ſich finden laſſen, daß ſie nicht unendlich ähnlicher ſein könnten. Zwiſchen dem Maaß und dem Gemeſſenen wird bei der größten Gleichheit immer noch eine Differenz übrig bleiben. Der endliche Verſtand kann mithin die Wahrheit der Dinge durch Aufſuchung der Aehnlichkeit (per similitudinem) nicht präcis erkennen. Denn die Wahrheit iſt ein nicht Mehr und nicht Weniger, ein gewiſſes Untheilbare, was von Allem, das nicht die Wahrheit ſelbſt iſt, nicht präcis gemeſſen werden kann, ſo wenig, was nicht Kreis iſt, den Kreis, deſſen Sein in einem gewiſſen Untheilbaren beſteht, meſſen kann. Unſer Verſtand, der nicht die Wahrheit iſt, erfaßt daher die Wahrheit nie ſo präcis, daß nicht ein unendlich präciſeres Erfaſſen möglich wäre, er verhält ſich zur Wahrheit wie das Polygon zum Kreiſe. Mögen auch der Winkel noch ſo viele gemacht werden, ſo wird doch das Polygon nie dem Kreiſe gleich, bis es ſich in die Identität mit demſelben auflöst. Wir wiſſen ſomit von der Wahrheit nichts Anderes, als daß ſie in präciſer Weiſe unerfaßbar iſt. Sie iſt die abſoluteſte Nothwendigkeit, die nicht mehr und nicht weniger iſt, als ſie iſt, unſer Verſtand iſt die Möglichkeit. Das Was (quidditas) der Dinge, das die Wahrheit des Seienden iſt, bleibt in ſeiner Reinheit unerreichbar. Alle Philoſophen haben es geſucht, aber Keiner, wie es an ſich iſt, gefunden. Je gründlicher aber unſere Ueberzeugung von dieſem Nichtwiſſen iſt, deſto mehr werden wir uns der Wahrheit ſelbſt nähern.

Viertes Kapitel.

Das absolut Größte wird nur als unbegreiflich erkannt. Mit ihm coincidirt das absolut Kleinste.

Das einfach und absolut Größte erfassen wir, da es zu groß ist, als daß es von uns begriffen werden könnte, weil es die unendliche Wahrheit ist, nicht anders, denn als unbegreiflich (non aliter quam incomprehensibiliter attingimus). Denn da es nicht von der Natur der Dinge ist, welche Ausschreitungen zulassen, so geht es über alles das hinaus, was wir begreifen können. Was wir nämlich durch Sinne, Verstand (ratione) oder Vernunft (intellectu) erfassen, ist unter sich gegenseitig so verschieden, daß keine präcise Gleichheit stattfindet. Die größte Gleichheit, die von nichts verschieden ist, geht somit über allen Begriff.

Da das absolut Größte alles Das ist, was sein kann, so ist es ganz und gar Wirklichkeit (in actu). Wie es nicht größer sein kann, so auch aus demselben Grunde nicht kleiner, da es alles Das ist, was sein kann. Das Kleinste ist, was nicht mehr kleiner sein kann. Da das Größte eben das ist, so ist klar, daß das Größte und Kleinste coincidiren. Dies wird dir deutlicher, wenn du beide Begriffe auf das Gebiet der Quantität herüberträgst. Die größte Quantität ist die am meisten (maxime) große, die kleinste — die am meisten kleine. Denke nun die Quantität hinweg, so bleibt das Größte, der Superlativ, in beiden gleich ... Gegensätze kommen daher nur im Gebiete des Concreten vor (oppositiones igitur his tantum excedens admittunt atque excessum, et his differenter conveniunt, maximo absoluto nequaquam), nicht im absolut Größten, es ist über allem Gegensatze. Es ist eben deßhalb über aller Bejahung und Verneinung, Alles, was es nach unseren Begriffen ist, ist es eben so, als daß es dasselbe auch nicht ist (omne id, quod concipitur esse, non magis est, quam non est) und umgekehrt, es ist in der Weise das Einzelne (hoc), daß es zugleich Alles ist, und in der Weise Alles, daß es nichts von Allem ist, und in der Weise am meisten Dieses, daß es dieses auch am wenigsten ist. Sage ich: Gott, die absolute Größe, ist das Licht, so heißt dies nichts Anderes, als: Gott ist am meisten (maxime) Licht, er, der am wenigsten (minime) Licht ist. Das absolut Größte wäre nicht alles Mögliche in Wirklichkeit, wenn es nicht unendlich wäre, der Begriff (terminus) von Allem, aber durch nichts von Allem zu begreifen (terminabilis), wie ich im Folgenden mit Gottes Hülfe zeigen werde. Das geht über unsern Verstand, der Contradictorisches auf logischem Wege (via rationis) in seinem (dem contradictorischen) Prinzipe nicht verbinden kann;

denn wir stehen auf dem Boden Dessen, was uns die Betrachtung der Natur offenbart, die, weit von der unendlichen Kraft abstehend, ihre unendlichen contradictorischen Gegensätze nicht vereinigen kann.

Fünftes Kapitel.

Das Größte ist Eines.

Ohne Zahl kann die Vielheit der Dinge nicht bestehen; denn ohne Zahl gibt es keine Unterscheidung, Ordnung, Proportion, Harmonie. Wäre die Zahl selbst unendlich, so wäre dasselbe der Fall. Denn daß die Zahl unendlich und daß sie gar nicht ist, kommt auf Eines hinaus. Man kommt daher bei der Zahl in aufsteigender Richtung auf kein absolut Größtes. Wäre bei der absteigenden Richtung dasselbe der Fall, so wäre wieder alle Ordnung, Proportion ꝛc. unmöglich. Man muß daher in der Zahl auf ein Kleinstes kommen, das nicht kleiner sein kann, und dies ist die Einheit. Sie ist als das schlechthin Kleinste mit dem schlechthin Größten identisch; diese Einheit kann nicht selbst Zahl sein, wohl aber ist sie das Princip aller Zahl, weil das Kleinste, und das Ende aller Zahl, weil das Größte. Diese absolute Einheit, die keinen Gegensatz hat, ist das absolut Größte — Gott. Sie ist nicht der Vervielfältigung fähig, weil sie Alles ist, was sein kann. Sie kann daher selbst nie Zahl werden. Die Zahl hat uns also zu der Einsicht geführt, Gott sei die absolute Einheit, vermöge welcher er Alles wirklich ist, was sein kann. Wer daher sagte, es gebe mehrere Götter, der würde so viel sagen, als, es gebe keinen Gott und kein Universum . . .

Sechstes Kapitel.

Das Größte ist die absolute Nothwendigkeit. [1])

Im Vorhergehenden ist gezeigt, daß außer dem Einen Größten Alles endlich und begrenzt ist. Das Endliche und Begrenzte hat nothwendig etwas, von dem es seinen Anfang und Begrenzung hat. Und da man nicht sagen kann, jenes absolute Größte sei größer, als ein gegebenes Endliches, da man nicht so ins Unendliche fortsteigen kann, da sonst das Größte von der Natur des Endlichen wäre, so ist das absolut Größte nothwendig, als Anfang und Ende alles Endlichen. Ueberdies könnte nichts sein, wenn jenes nicht wäre. Wäre das Endliche aus sich, so exi-

1) Es ist der sogenannte metaphysische Beweis fürs Dasein Gottes gemeint.

ſtirte es, bevor es exiſtirt, und in den Urſachen und Principien gibt es, wie die Regel ſagt, keinen Regressus in infinitum. Sodann müſſen wir ſagen: das Größte hat keinen Gegenſatz, weder das concrete Sein, noch das Nichtſein. Wie läßt es ſich alſo denken, das Größte könne nicht ſein, da gar nicht ſein (minime esse) bei ihm heißt: am meiſten ſein (maxime esse)? Es läßt ſich alſo kein Sein denken, ohne das Sein. Ferner: die größte Wahrheit iſt das abſolut Größte. Nun aber die größte alle denkbaren Fälle erſchöpfende Wahrheit iſt die, daß das abſolut Größte entweder ſei oder nicht ſei, oder ſei und nicht ſei, oder endlich weder ſei noch nicht ſei. Welches Glied dieſer Disjunction du als das am meiſten wahre (maxime verum) bezeichnen magſt, ſo iſt der Beweis damit geliefert, denn ich habe jedesmal die größte Wahrheit, die das ſchlechthin Größte iſt. Wenn gleich auch das Wort Sein keine präciſe Bezeichnung für das Größte iſt, das alle Namen überſteigt, ſo muß doch dieſer Name noch am eheſten ihm zukommen.

Durch dieſe und unendlich viele ähnliche Beweiſe vom Standpunkte der Wiſſenſchaft des Nichtwiſſens erhellt, daß das ſchlechthin Größte nothwendig exiſtire, weßhalb es die abſolute Nothwendigkeit iſt.

Siebentes Kapitel.

Von der dreifachen und Einen Ewigkeit.

Es hat keine Nation gegeben, die nicht Gott verehrte und an ihn als das abſolut Größte glaubte. Wir finden von Minar in den Büchern der Alterthümer aufgezeichnet, daß die Siſſenier hauptſächlich die Einheit angebetet. Pythagoras dagegen, zu ſeiner Zeit von unerſchüttertem Anſehen, faßte jene Einheit als eine dreifache auf. Um die Wahrheit hievon zu erforſchen, müſſen wir den Blick des Geiſtes erhöhen und nach unſern Prämiſſen ſagen:

Was allem Andersſein vorhergeht, iſt ohne Zweifel ewig; denn das Andersſein iſt ſo viel als das Veränderlichſein. Das Andersſein beſteht aber aus Einem und einem Andern, es iſt daher, wie die Zahl, nach der Einheit; dieſe geht ihm naturgemäß (naturaliter) voran; ſie iſt ſomit ewig. Alle Ungleichheit iſt aus einem Gleichen und etwas darüber (excedente), ſie geht alſo der Gleichheit nach; denn ſie kann durch Wegnehmen des darüber Hinausgehenden in Gleichheit verwandelt werden. Die Gleichheit geht alſo naturgemäß der Ungleichheit, die das Andersſein iſt, vorher, ſie iſt alſo ewig.

Die Einheit endlich iſt entweder Verbindung (connexio) oder Urſache der Verbindung. Verbunden iſt, was zugleich geeint iſt. Die

Zweiheit dagegen (binarius) ist Trennung oder Ursache der Trennung. Wie nun die Einheit der Natur nach der Zweiheit vorhergeht, so auch die Verbindung der Trennung. Folglich ist die Verbindung, wie die Einheit, ewig.

Nun kann es aber nicht mehrere Ewigkeiten geben, sonst wäre etwas vor der Ewigkeit, was unmöglich ist. Auch würde sonst Eines dem Andern fehlen, und es wäre daher keine der drei Ewigkeiten vollkommen; es wäre etwas ewig, was nicht ewig wäre, da es nicht vollkommen ist. Folglich sind Einheit, Gleichheit und Verbindung Eines (unum). Das ist die Dreieinigkeit, welche Pythagoras, der erste unter allen Philosophen, die Zierde Italiens und Griechenlands, als Gegenstand der Anbetung lehrte.

Wir wollen jedoch noch einiges Bestimmtere über die Zeugung (generatione) der Gleichheit aus der Einheit beifügen.

Achtes Kapitel.

Von der ewigen Zeugung.

Zeigen wir nun ganz kurz, daß aus der Einheit die Gleichheit der Einheit erzeugt werde, und die Verbindung aus der Einheit und der Gleichheit der Einheit hervorgehe.

Die Einheit ist das Sein (unitas dicitur quasi onitas von ὄν = ens, woher entitas). Gott ist das Sein der Dinge, denn er ist das Princip des Seins. Die Gleichheit der Einheit ist daher die Gleichheit des Seins, d. i. daß in einem Dinge nicht mehr und nicht weniger ist, nichts darüber, nichts unter seinem Sein. Ist in einem Wesen mehr, so ist es ein Monstrum, ist weniger, so findet keine Zeugung der Gleichheit aus der Einheit statt. Denn Zeugung (generatio) ist Wiederholung der Einheit oder Vermehrung derselben Natur, wie z. B. der Sohn. Diese Zeugung findet sich nur im Irdischen, aber die Zeugung der Einheit aus der Einheit ist Eine Wiederholung der Einheit (una unitatis repetitio) oder die Einheit einmal, wodurch die Einheit kein Anderes, wie bei zwei, drei ꝛc. erzeugt, sondern nur die Gleichheit der Einheit, was nichts Anderes heißen will, als: die Einheit erzeugt die Einheit, und diese Zeugung ist ewig.

Neuntes Kapitel.

Von dem ewigen Hervorgehen der Verbindung.

Wie die Zeugung der Einheit aus der Einheit eine einmalige Wiederholung der Einheit ist, so ist das Hervorgehen aus Beiden die Einigung (unitio) der Wiederholung jener Einheit, oder besser: die Einigung der Einheit und der Gleichheit der Einheit. Sie heißt ein Hervorgehen (processio), weil sie gleichsam eine Ausdehnung vom Einen auf das Andere ist. Wenn zwei Dinge gleich sind, so breitet sich gleichsam die Gleichheit von dem einen auf das andere aus, sie verbindet und verknüpft sie. Mit Recht sagt man daher, die Verbindung gehe aus der Einheit und Gleichheit der Einheit hervor, denn die Verbindung (connexio) bezieht sich nicht bloß auf eines, sondern die Einheit geht aus der Einheit in die Gleichheit und von der Gleichheit der Einheit in die Einigung (unitionem) hervor. Sie dehnt sich also von dem einen in das andere aus. Nicht von einem Gezeugtwerden aus der Einheit oder der Gleichheit der Einheit sprechen wir bei jener Verbindung, weil sie nicht aus der Einheit durch Wiederholung oder Vermehrung entsteht. Wiewohl die Gleichheit der Einheit aus der Einheit gezeugt wird und aus Beidem die Verbindung hervorgeht, so ist doch Einheit, Gleichheit der Einheit und aus beiden hervorgehende Verbindung Eines und Dasselbe, wie wenn man von demselben Gegenstande sagt: hoc, id, idem.

Wenn unsere Kirchenlehrer die Einheit den Vater, die Gleichheit den Sohn, die Verbindung den hl. Geist genannt haben, so haben sie hiebei auf die Aehnlichkeit mit irdischen Verhältnissen Rücksicht genommen. Denn in dem Vater und Sohne ist eine gewisse Gemeinsamkeit der Natur, welche Eine ist (quaedam communitas naturae, quae una est), so daß der Sohn dem Vater in der Natur gleich ist. Denn es ist nicht mehr oder weniger Menschheit in dem Sohne, als in dem Vater (nihil enim magis vel minus humanitatis est in filio, quam in patre), und es besteht unter ihnen eine gewisse Verbindung. Denn eine natürliche Liebe verbindet den einen mit dem andern, wegen der Aehnlichkeit (similitudinem) derselben Natur, die vom Vater auf den Sohn übergeht. Deßhalb liebt er den Sohn mehr, als einen Andern, der mit ihm in der Menschheit übereinstimmt (secum in humanitate convenientem).

Dies ist meiner Ansicht nach, gemäß der pythagoreischen Forschung, die klarste Auffassung der Dreiheit in der Einheit und der Einheit in der Dreiheit.

Zehntes Kapitel.

Das Verständniß der Dreiheit in der Einheit geht über alle Begriffe.

Untersuchen wir nun, was Martianus wollte, wenn er sagte, eine Philosophie, die sich zum Verständnisse dieser Dreieinigkeit erheben wolle, müsse zuvor Kreise und Sphären aufgegeben haben (evomuisse). Es ist oben gezeigt, daß es nur Ein einfachstes Größtes gibt. Es ist nicht die vollkommenste körperliche Figur — die Kugel, nicht Kreis, nicht Dreieck, nicht Linie, sondern über alles dieses hinaus. Man muß daher, was Sinn, Einbildung oder Verstand darbietet, aufgeben, um zu der einfachsten und abstractesten Vernunfteinsicht (intelligentia) zu gelangen: Alles ist Eines; die Linie ist Dreieck, Kreis und Kugel, die Einheit Dreiheit u. s. f., das Accidens Substanz, der Körper Geist, die Bewegung Ruhe ꝛc. Dann erkennen wir, daß Jegliches in dem Einen Eines ist und das Eine Alles und folgerichtig Jegliches in ihm Alles. Namentlich hat man nicht vollständig Kugel, Kreis ꝛc. aufgegeben, so lange man nicht zur Einsicht gelangt, die größte Einheit sei nothwendig dreieinig. Die Einheit des vernünftigen Erkennens (intellectus) besteht in dem Erkennenden, dem Erkennbaren und dem Erkennen. Willst du dich nun von dem Erkennenden zum absolut Größten erheben und sagen, es sei das am meisten Erkennende, dabei aber nicht beifügen, es sei auch das am meisten Erkennbare und das höchste Erkennen, so hättest du keine rechte Auffassung der größten und vollkommensten Einheit. Die Einheit schließt ferner die Untheilbarkeit, Unterscheidung und Verbindung in sich, da alle drei aus der Einheit stammen; die größte Einheit ist mithin alle drei zumal. Als Untheilbarkeit ist sie die Ewigkeit ohne Anfang, wie denn das Ewige von Nichts getrennt oder geschieden ist; als Unterscheidung ist sie aus der unveränderlichen Ewigkeit, als Verbindung geht sie aus Beiden hervor. Folglich, indem ich sage: die Einheit ist die größte, spreche ich damit die Trinität aus. Mit dem Worte: Einheit bezeichne ich den Anfang ohne Anfang (principium sine principio), mit dem Worte: „größte" den Anfang aus dem Anfange, mit der Copula „ist" — das Hervorgehen aus Beiden.

Ich sagte oben, im Größten sei die Linie zugleich Oberfläche, Kreis und Kugel. Um nun deinen Geistesblick zu schärfen, will ich dich zu der Einsicht dieses Satzes erheben, die dir dann, wenn du dich von den (mathematischen) Figuren zur geistigen Wahrheit selbst erhebst, einen überaus großen Genuß gewähren wird, und du wirst auf diesem Wege in der Wissenschaft des Nichtwissens große Fortschritte machen.

Elftes Kapitel.

Die Mathematik ist ein treffliches Hülfsmittel im Erfassen göttlicher Wahrheiten.

Alle unsere weisen und frommen Kirchenlehrer sagen einstimmig, die sichtbaren Dinge seien Abbilder der unsichtbaren Welt, der Schöpfer könne auf diesem Wege wie in einem Spiegel und Räthsel erkannt werden. Daß aber die geistigen, an sich von uns unerfaßbaren Dinge auf dem Wege des Symbols von uns erkannt werden, hat seinen Grund in dem oben Gesagten, weil alle Dinge in einem uns freilich unbekannten Verhältniß zu einander stehen, so daß aus allen das Eine Universum sich herausstellt, und Alles in dem Einen Größten das Eine selbst ist. Und wiewohl jedes Abbild dem Urbilde ähnlich ist, so ist doch außer dem größten Abbilde, welches dasselbe, was das Urbild ist, in der Einheit der Natur kein Abbild so ähnlich oder auch gleich, daß es nicht unendlich ähnlicher oder gleicher sein könnte. Bedient sich nun unser Forschen des Abbildes, so darf natürlich hinsichtlich des Abbildes kein Zweifel obwalten, da der Weg zum Ungewissen nur durch das vorausgesetzte Gewisse geht. Nun bewegt sich aber alles Sinnliche wegen der in ihm überwiegenden materiellen Möglichkeit in einem gewissen beständigen Schwanken. Dagegen hat das Abstracte (abstractiora istis), nicht als ob es der materiellen Zuthat, ohne welche es sich nicht vorstellen läßt, ganz und gar entbehrte, große Festigkeit und Gewißheit, wohin die Sätze der Mathematik gehören. Daher haben die Philosophen in ihnen eine Anleitung zur philosophischen Forschung (exempla indagandarum rerum) gefunden; Keiner von den berühmten Alten hat schwierige Untersuchungen anders als mittelst der Aehnlichkeiten, welche die Mathematik darbietet, angestellt. So lehrte Boëtius, der berühmte römische Gelehrte, Niemand könne es in den göttlichen Dingen zu einer Wissenschaft bringen, der keine Uebung in der Mathematik habe. Setzte nicht Pythagoras, der erste Philosoph dem Namen und der That nach, alle Untersuchung der Wahrheit in das Verständniß der Zahl? Ihm folgten die Platoniker und die ersten christlichen Philosophen in dem Grade, daß unser Augustin und nach ihm Boëtius behaupteten, die Zahl sei im Geiste des Schöpfers das Urbild der zu erschaffenden Dinge gewesen. Wie konnte uns Aristoteles, der durch Widerlegung seiner Vorgänger als einzig dastehen wollte, in der Mathematik anders die Differenz der Arten lehren, als, indem er sie mit den Zahlen verglich? Indem er uns über die Gestalt der Naturwesen und wie eine in der andern enthalten ist, belehren wollte, nahm er zu den mathematischen Formen seine Zuflucht, wenn er sagte: wie das Dreieck in dem Viereck, so ist das Niedere in dem Höhern enthalten, um nichts von

unzähligen andern Vergleichungen zu ſagen ... Hat nicht die Lehre der Epikuräer von den Atomen und vom leeren Raume, eine Anſicht, die Gott läugnet und alle Wahrheit aufhebt, nur durch den mathematiſchen Beweis der Pythagoräer und Peripatetiker ihre Widerlegung gefunden, indem ſie zeigten, man könne nicht auf untheilbare und einfache Atome kommen, die Epikur als Princip annahm? Auf dieſem Wege der Alten alſo, mit ihnen vorgehend, ſagen wir, daß wir uns, da man einmal zum Göttlichen nur mittelſt der Symbole gelangen kann, der mathematiſchen Zeichen wegen ihrer unzerſtörlichen Gewißheit am Paſſendſten bedienen können.

Zwölftes Kapitel.

Wie man ſich der mathematiſchen Zeichen für den vorliegenden Zweck zu bedienen habe.

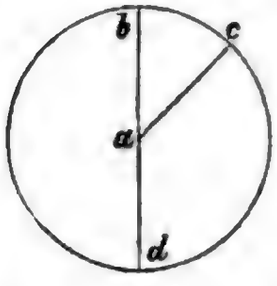
Da aus dem Früheren bekannt iſt, daß das ſchlechthin Größte nicht zu dem gehört, was wir wiſſen oder erfaſſen, ſo muß man, wenn man es auf dem Wege des Symbols erforſchen will, über die Aehnlichkeit hinausgehen (transilire). Da alle mathematiſchen Zeichen endlich ſind, ſo muß man *zuerſt* die mathematiſchen Figuren mit den Veränderungen, die ſie zulaſſen (cum suis passionibus), als endliche betrachten, *ſodann* die endlichen Verhältniſſe entſprechend auf derlei unendliche Figuren übertragen, *endlich* dieſe Verhältniſſe der unendlichen Figuren auf das ſchlechthin Unendliche, das von jeder Figur frei iſt, übertragen. Dann wird unſer Nichtwiſſen auf eine unbegreifliche Weiſe belehrt werden, wie wir, die wir in räthſelhaftem Erkennen uns abmühen (nobis in aenigmate laborantibus), über das Höchſte mit mehr Wahrheit urtheilen können. So verglich der fromme *Anſelm* die höchſte Wahrheit mit der unendlichen Linie; nach ſeinem Vorgange bringe ich die Linie der Geradheit als *gerade Linie* in Anwendung. Andere haben die hochheilige Trinität mit einem *Dreieck* von drei gleichen Seiten und rechten Winkeln verglichen. Und weil ein ſolches Dreieck nothwendig unendliche Seiten hat, ſo iſt es ein unendliches Dreieck. Wir folgen auch dieſer Auffaſſung. Wieder Andere wollten die unendliche Einheit darſtellen und nannten Gott den unendlichen *Kreis*. Diejenigen endlich, welche die höchſte Wirkſamkeit (actualitatem) Gottes darſtellen wollten, bezeichneten Gott als die unendliche *Kugel*. Ich werde zeigen, daß ſie Alle zuſammen eine richtige Auffaſſung Gottes gehabt und Alle Ein und Daſſelbe gedacht haben.

Dreizehntes Kapitel.

Von den möglichen Veränderungen (de passionibus) der größten und unendlichen Linie.

Ich ſage alſo: gäbe es eine unendliche Linie, ſo wäre ſie ein Dreieck, Kreis und Kugel; ebenſo, gäbe es eine unendliche Kugel, ſo wäre ſie Dreieck, Kreis und Linie; das Gleiche gilt vom unendlichen Dreieck und Kreiſe.

Fürs Erſte erhellt, daß die unendliche Linie eine gerade iſt. Denn der Durchmeſſer eines Kreiſes iſt eine gerade Linie, die Peripherie eine krumme, größer als der Durchmeſſer. Wenn nun dieſe krumme Linie kleiner wird, je größer der Kreis iſt, ſo iſt die Peripherie des größtmöglichſten Kreiſes gar nicht krumm, folglich ganz gerade; es coincidirt alſo das Kleinſte mit dem Größten, wie aus der hier ſtehenden Figur erhellt. Fürs Zweite, um zu zeigen, daß die unendliche Linie das größte Dreieck, Kreis und Kugel ſei, müſſen wir ſehen, was aus der endlichen Linie werden kann (quid sit in potentia lineae finitae); was ſie werden kann, iſt die unendliche Linie wirklich (actu). Erſtens wiſſen wir, daß die endliche Linie länger und gerader ſein kann, und es iſt bereits gezeigt, daß die größte Linie die längſte und geradeſte iſt. Zweitens, wenn die Linie a b um den feſten Punkt a ſo herumbewegt wird, bis b zu c kommt, ſo entſteht ein Dreieck. Wird die Umdrehung vollendet, bis b zu ſeinem Anfange zurückkehrt, ſo entſteht ein Kreis. Wird endlich b zu ſeinem entgegengeſetzten Punkte, d, gebracht, ſo entſteht ein Halbkreis; und wird nun dieſer Halbkreis um den unbeweglichen Durchmeſſer b d herumbewegt, ſo entſteht die Kugel. In ihr gelangt die Potenz der Linie zur letzten und vollſten Entfaltung. Iſt nun die unendliche Linie Alles actu, was die endliche in der Potenz iſt, ſo folgt, daß ſie Dreieck, Kreis und Kugel zugleich iſt, was zu beweiſen war.



Ich werde jedoch noch deutlicher im Folgenden zeigen, daß, was in der Potenz endlich, in Wirklichkeit unendlich iſt.

Vierzehntes Kapitel.

Die unendliche Linie ist Dreieck.

Was die Vorstellung (imaginativa), die über das Sinnliche nicht hinauskommt, nicht fassen kann, die Linie könne ein Dreieck sein, ist der Vernunft leicht verständlich.

Nach einem geometrischen Lehrsatze können von einem Dreieck, dessen eine Seite eine unendliche ist, die beiden andern zusammen nicht kleiner sein. Weil nun jeder Theil des Unendlichen unendlich ist, so müssen auch diese beiden andern Seiten unendlich sein. Da es nun aber nicht mehrere Unendliche geben kann, so kann das unendliche Dreieck nicht aus mehreren Linien zusammengesetzt sein. Es ist daher Eine unendliche Linie, aber als wahres Dreieck hat es doch drei Linien: Eine Linie sind Drei und Drei Eine. Ebenso verhält es sich mit den Winkeln: es ist nur Ein unendlicher Winkel und dieser ist drei Winkel und drei Winkel sind Einer. Das größte Dreieck ist nicht aus Seiten und Winkeln zusammengesetzt, sondern die unendliche Linie und Winkel ist Ein und Dasselbe. Denkt man sich den einen der drei Winkel bis zu 2 R erweitert, so jedoch, daß das Dreieck bleibt, so fällt das Dreieck zu einer Linie zusammen und es ist nur Ein Winkel, der zugleich die drei Winkel darstellt. Im Concreten ist dies freilich unmöglich, aber übergetragen auf das höhere Gebiet, wo das Quantum aufhört, sehen wir die Nothwendigkeit hievon ein.

Fünfzehntes Kapitel.

Das unendliche Dreieck ist Kreis (und Kugel).

Denkt man sich das Dreieck a b c, entstanden durch Herumführen der Linie a b von dem festen Punkte a bis zu c, so müßte, wenn a b eine unendliche Linie ist und b ganz bis zu seinem Anfange herumbewegt wird, ein größerer Kreis entstehen, von welchem b c ein Theil ist. Weil Theil eines unendlichen Bogens, so wäre b c eine gerade Linie, und da jeder Theil des Unendlichen unendlich ist, so wäre b c nicht mehr bloß ein Theil, sondern der ganze Umkreis. Da ferner b c eine gerade Linie ist, so ist die unendliche Linie a b nicht größer, da es im Unendlichen kein Mehr oder Weniger gibt, und aus demselben Grunde sind es keine zwei Linien. Es ist folglich die unendliche Linie, die Dreieck ist, auch Kreis.

Endlich: die Linie ab ist die Peripherie des größten Kreises, ja selbst, wie bewiesen ist, ein Kreis. Sie ist aus b nach c geführt, bc aber, wie ebenfalls bewiesen ist, eine unendliche Linie. Daher kehrt ab in c zurück, nachdem es sich um sich selbst bewegt hat, aus welcher Bewegung die Kugel entsteht. Es ist somit die unendliche Linie auch Kugel.

Sechszehntes Kapitel.

Das Größte verhält sich zu Allem, wie die größte Linie zu den Linien.

Nachdem wir nun gezeigt haben, daß die unendliche Linie Alles in unendlicher Wirklichkeit ist, was die endliche der Potenz nach ist, sagen wir mit Uebertragung auf das absolut Größte, daß es in Wirklichkeit (actu) im höchsten Grade Alles ist, was in der Potenz des absoluten einfachsten Wesens liegt. Was möglich ist, ist das Größte in Wirklichkeit auf die größte Weise, nicht sofern es aus dem Möglichen ist, sondern sofern es dies im höchsten Grade ist (non ut ex possibili est, sed ut maxime est), wie aus der Linie das Dreieck entsteht (educitur). Die unendliche Linie ist aber nicht ein Dreieck, wie es aus einer endlichen Linie entsteht, sondern in Wirklichkeit das unendliche Dreieck, das mit der (unendlichen) Linie Eins ist. Sodann ist die absolute Möglichkeit im Größten nicht etwas Anderes (non aliud), als das Größte in Wirklichkeit selbst, wie die unendliche Linie die Kugel in Wirklichkeit ist. Aus dem Obigen folgt auch die wichtige philosophische Wahrheit, daß im Größten das Kleinste das Größte ist und daß es über allen Gegensätzen steht. Ja, die ganze Gotteslehre, so weit sie von uns erkennbar ist, folgt aus unserm Principe, weßhalb der große Erforscher der göttlichen Dinge, Dionysius der Areopagite in seiner mystischen Theologie sagt, der selige Barptolemäus habe die Theologie meisterhaft verstanden, indem er sage, dieselbe sei die größte und kleinste zugleich; denn wer dies versteht, versteht Alles, er geht über den natürlichen Verstand hinaus. Denn Gott, das absolut Größte, ist nicht Dieses und ein Anderes nicht, er ist nicht da und dort nicht, sondern gleichwie Alles, so auch nichts von Allem. Eben deßhalb ist er unbegreiflich, nur er begreift sich selbst. Dionysius suchte von keinem andern Principe aus, als dem unsrigen, zu zeigen, daß Gott nur durch die Wissenschaft des Nichtwissens gefunden werde. In Anwendung dieses Princips müssen wir sagen: Gott ist die einfachste Wesenheit (essentia) von allen Wesenheiten; alle sind, was sie sind, waren oder sein werden, actuell und ewig nur in ihm. Die Wesenheit von Allem ist in der Art eine jede, daß sie zugleich Alle ist (ita est quaelibet, quod

simul omnes), und keine besonders. Die größte Wesenheit ist wie die unendliche Linie das adäquateste Maaß von allen.

Siebenzehntes Kapitel.

Folgerungen voll tiefer Weisheit.

Die endliche Linie ist theilbar, die unendliche nicht, allein die endliche ist nicht theilbar in eine Nichtlinie, daher ist die endliche Linie im Wesen der Linie (in ratione lineae) untheilbar, denn die Linie eines Schuhes ist eben so gut Linie, als die eines Kubikfußes. Hieraus folgt, daß die unendliche Linie der rationelle Grund (ratio) der endlichen ist. So ist denn auch das Größte der rationelle Grund (ratio) von Allem und als solcher das Maaß von Allem. Mit Recht sagt daher Aristoteles in der Metaphysik, das Erste sei das Maaß von Allem, weil der Grund von Allem. Ferner: wie die unendliche Linie untheilbar, deßhalb auch ewig und unveränderlich ist, so auch Gott als der Grund von Allem. Hier zeigt sich wieder der Geist des großen Dionysius, wenn er sagt, das Wesen der Dinge sei unzerstörlich. Der göttliche Plato sagte mit den Worten des Calcidius im Phädon, Eines sei das Urbild oder die Idee von Allem, so ferne es in sich ist, in Hinsicht aber auf die Vielheit der Dinge scheint es mehrere Urbilder zu geben. Allein wenn ich eine Linie von 2 und eine andere von 3 Fuß habe, so ist das Wesen der Linien in beiden gleich, die Verschiedenheit bezieht sich auf die Länge. In der unendlichen Linie fällt diese Verschiedenheit weg und nur der rationelle Grund der Linie bleibt in ihr für beide. Beide haben somit Einen rationellen Grund; nicht in diesem liegt der Grund ihrer Verschiedenheit, sondern darin, daß nicht beide auf vollkommen gleiche Weise an jenem Einen Grunde participiren können. Eben hieraus erhellt auch, warum dieser rationelle Grund aller Linien insofern ganz in jeder ist, als er in keiner besonders ist, weil er im letzten Falle nicht mehr das absolute Maaß aller sein könnte. Es ist daher die unendliche Linie in jeder Linie ganz, so daß jede in ihr ist, und diese beiden Sätze sind in ihrer Verbindung (conjunctim) aufzufassen. Sagen wir daher: das Größte ist in jedem und in keinem Dinge, so heißt dies nichts Anderes, als: da das Größte in demselben Verhältnisse (ratione) in jedem Dinge ist, in welchem jedes Ding in ihm ist und es dieses Verhältniß selbst ist (et sit ipsamet ratio) so ist das Größte in sich selbst. Kein Ding ist also in sich selbst, sondern nur das Größte, jedes Ding ist nur in seinem rationellen Grunde in sich selbst, weil dieser Grund das Größte ist.

Auf diesem Wege kann die Vernunft durch Vergleichung des Größten

mit der unendlichen Linie ſich helfen und im Heiligthum des Nichtwiſſens (in sacra ignorantia) große Fortſchritte machen; denn das ſehen wir nun klar, daß wir Gott nur durch Entfernung der Participation aller Dinge finden. Alles participirt an dem Sein. Nehmen wir dieſes Participiren hinweg, ſo bleibt das einfachſte Sein ſelbſt, die Weſenheit der Dinge übrig. Der große Dionyſius ſagt, die Erkenntniß Gottes führe mehr zum Nichts, als zu Etwas hin. Das heilige Nichtwiſſen belehrt uns aber, daß, was der Vernunft Nichts zu ſein ſcheint, eben das unbegreiflich Größte iſt.

Achtzehntes Kapitel.

Das Bisherige führt uns auch zum Verſtändniſſe des Participirens an dem Sein.

Lebhaft durch das Bisherige angeregt, forſcht unſer unerſättlicher Erkenntnißtrieb mit größter Luſt weiter, wie er ſich das Participiren an dem Einen Größten noch deutlicher denken möge, und indem er wieder die Vergleichung mit der unendlichen, der geradeſten Linie zu Hülfe zieht, ſagt er:

Die krumme Linie, die ein Mehr oder Weniger zuläßt, kann nicht die abſolut größte ſein, ſie iſt als krumme Linie an ſich nichts, weil das Krumme der Abfall vom Geraden iſt. Das Sein der krummen Linie rührt alſo von der Theilnahme an der geraden Linie her, denn die abſolut größte oder kleinſte Krümmung iſt eben das Gerade. In ähnlicher Weiſe participiren nun die Dinge an dem Sein, wie das Krumme am Geraden. Wie aber die gerade endliche Linie einfacher und unmittelbarer, die krummen aber vermittelſt der geraden an der unendlichen Linie participiren, ſo iſt es auch bei den wirklichen Dingen, woraus ſich der Unterſchied von Subſtanz und Accidens und der größere oder geringere Werth der Subſtanzen und Accidenzen ergibt. Das adäquateſte Maaß für beide iſt das Größte, das eben deßhalb ſelbſt weder Subſtanz noch Accidens iſt, indeß doch eher den Namen von dem unmittelbar am Sein Participirenden, der Subſtanz, entlehnt und daher mit dem großen Dionyſius das mehr als Subſtanziale [1]) d. i. das Superſubſtantiale genannt wird.

---

1) Unde Dionysius maximus ipsius plus quam substantiam sive substantialem vocat, potius quam superaccidentialem. Das „sive“ weist unſtreitig auf ein Wort hin, welches die Worte: plus quam substantiam, ebenſo in Eins zuſammenfaßt, wie gleich darauf „superaccidentialem“ und ſo viel iſt als: plus quam accidens. Es muß daher ſtatt substantialem geleſen werden: supersubstantialem, wie auch aus dem Folgenden: dicitur autem supersubstantiale etc. hervorgeht.

Neunzehntes Kapitel.

Uebertragung des Dreiecks auf die Trinität des Größten.

Lassen wir uns nun über den Satz: „Die größte Linie ist das größte Dreieck" durch unser System des Nichtwissens belehren!

Die größte Linie ist ein Dreieck, und weil die größte Linie die einfachste ist, so ist sie das einfachste Dreifache (trinum) und jeder Winkel des Dreiecks eine Linie, da das ganze Dreieck Linie ist. Die unendliche Linie ist also dreifach, und da es nicht mehrere unendliche geben kann, ist diese Dreiheit Einheit. Ferner: da der der größern Seite entgegenstehende Winkel größer und hier von einem Dreieck die Rede ist, das unendliche Seiten hat, so sind die Winkel die größten und unendlich. Einer ist daher nicht kleiner, als die andern, noch zwei zusammen größer als der dritte. Einer ist daher im andern, und alle drei sind das Eine Größte. Sodann: wie die größte Linie nicht mehr Linie ist, als Dreieck, Kreis oder Kugel, sondern in Wahrheit alles dieses ist, ohne Zusammensetzung, so ist auch das Größte wie die größte Linie, und dies können wir die Wesenheit nennen, wie das größte Dreieck, — das ist die Dreieinigkeit, wie der größte Kreis — die Einheit, wie die größte Kugel — die höchste Wirksamkeit. Die Wesenheit ist nichts Anderes, als die Dreieinigkeit, diese nichts Anderes, als die Einheit ꝛc. Wir haben hier nicht einen Winkel, dann noch einen und endlich einen dritten, wie bei endlichen Dreiecken, die etwas Zusammengesetztes sind, sondern das Eine ist ohne Vervielfältigung dreifach (unum triniter est). Mit Recht sagt daher der gelehrte Augustin: so wie du anfängst die Dreieinigkeit zu zählen, so verlierst du die Wahrheit. In den göttlichen Dingen muß man in einem einfachen Begriffe, so weit es nur immer möglich ist, die Gegensätze in Eins zusammenfassen, indem man ihrem Auseinanderfallen in Gegensätze zuvorkommt. (Oportet enim in divinis simplici conceptu, quantum hoc possibile est, complecti contradictoria, ipsa antecedenter praeveniendo.) So darf man in den göttlichen Dingen nicht Unterscheiden und Nichtunterscheiden als zwei Gegensätze (contradicentia) auffassen, sondern muß sie a priori (antecedenter) in ihrem einfachsten Princip fassen, wo Unterscheiden und Nichtunterscheiden noch nicht etwas Verschiedenes sind; dann versteht man, daß Dreiheit und Einheit Dasselbe sind. Denn wo Unterscheiden zugleich Nichtunterscheiden ist, da ist die Dreiheit Einheit, und umgekehrt: wo Nichtunterscheiden zugleich Unterscheiden ist, da ist die Einheit Dreiheit. So verhält es sich auch mit der Mehrheit der Personen und der Einheit des Wesens; denn wo

Mehrheit Einheit ist, ist die Dreiheit der Personen dasselbe, wie die Einheit des Wesens, und umgekehrt: wo die Einheit Mehrheit ist, ist die Einheit des Wesens Dreiheit in den Personen. Klar sieht man dies an unserem Beispiele, wo die einfachste Linie Dreieck ist und das einfachste Dreieck eine Linie. Man sieht hier auch, daß man die Winkel dieses Dreiecks nicht zählen kann, denn *jeder ist in jedem*, wie der Sohn sagt: „ich im Vater und der Vater in mir." ...

Zwanzigstes Kapitel.

Fortsetzung; Vierheit ꝛc. ist im Göttlichen nicht möglich.

Das Dreieck ist die einfachste Figur, auf welche jedes Polygon reducirt werden kann. Das absolut größte, oder was dasselbe ist, das absolut kleinste Dreieck faßt alle möglichen Polygone in sich; die vier- und mehrseitige Figur ist also nicht die kleinste, weil die dreiseitige kleiner als sie ist, sie ist folglich auch *nicht ohne Zusammensetzung*. Es kann mithin dem Größten als dem Einfachsten, das nur mit dem Kleinsten coincidirt, die vier- und mehrseitige Figur, die stets zusammengesetzt ist, nicht correspondiren, sie könnte auch unmöglich das adäquateste Maaß der Dreiecke sein. So wie daher nur das Dreieck die nächst höhere Potenz der Linie ist für alle rechtwinklichten, der Kreis für alle kreisförmigen Flächen, die Kugel für alle Breiten und Tiefen, diese aber, unendlich gedacht, Eines sind, und weitere Potenzen der Linie unmöglich, so ist auch in dem Größten keine Vierheit oder Vielheit möglich, sondern die Dreiheit, welche Einheit, ist das einzige und adäquateste Maß aller Dinge. Dahin gehören alle Thätigkeiten, die sich in Potenz, Gegenstand und Wirksamkeit verlaufen, alle Operationen des Erkennens, alle Thätigkeit der Natur, die aus einem Wirkenden, Leidenden und dem Resultate aus beiden besteht.

Einundzwanzigstes Kapitel.

Uebertragung des unendlichen Kreises auf die Einheit.

Der Kreis ist die vollkommene Figur der Einheit und Einfachheit. Das Größte, unter dem Bilde des unendlichen Kreises betrachtet, ist daher die *absolute Einheit und Identität seines Wesens*, ohne Verschiedenheit und Andersein, so daß seine Güte nicht etwas Anderes ist, als seine Weisheit, sondern dasselbe. *Alle Verschiedenheit* (diversitas) *ist in ihm Einheit*. Da mithin seine Macht, wenn ich

ſo ſagen darf, die geeinetſte (unissima) iſt, ſo iſt ſie auch die ſtärkſte und unendlichſte (infinitissima). In der geeinigten Dauer des Größten iſt die Vergangenheit nicht etwas Anderes, als die Zukunft und die Zukunft nichts Anderes, als die Gegenwart — Ewigkeit ohne Anfang und Ende. Da im größten Kreiſe auch der Durchmeſſer der größte iſt, und es nicht mehrere Größte geben kann, ſo iſt der größte Kreis ſo ſehr geeinet (in tantum unissimus), daß Durchmeſſer und Umkreis Eines ſind. Ein unendlicher Durchmeſſer hat aber auch eine unendliche Mitte oder Centrum. Im größten Kreiſe ſind mithin Centrum, Durchmeſſer und Peripherie Eines. Daraus folgert unſer Syſtem des Nichtwiſſens (ignorantia nostra), daß das Größte auch auf das Vollkommenſte in Allem iſt, einfach und untheilbar, weil das unendliche Centrum, außer Allem, Alles umfaſſend, weil unendliche Peripherie, Alles durchdringend, weil unendlicher Durchmeſſer; Anfang von Allem, als Centrum, Ende von Allem als Peripherie, die Mitte von Allem als Durchmeſſer; die wirkende Urſache (causa efficiens) als Centrum, die geſtaltende (formalis) als Durchmeſſer, die zielgebende oder Endzweck (finalis) als Peripherie; Schöpfer (dans esse) als Centrum, Regierer (gubernans) als Durchmeſſer, Erhalter als Peripherie.

Nun begreifſt du, daß das Größte mit keinem Weſen identiſch noch von ihm verſchieden iſt (maximum cum nullo est idem neque diversum) und daß Alles in ihm, aus ihm und durch es iſt, weil es Umkreis, Durchmeſſer und Centrum iſt. Es umfaßt alſo Alles, was iſt und nicht iſt, ſo daß nicht ſein in ihm heißt am meiſten ſein (non esse in ipso est maximum esse). Es iſt das Maaß aller kreisförmigen Bewegung, wie der des Uebergangs aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit und der Rückkehr dieſer in jene, der Verbindung des Princips mit dem Individualleben und der Auflöſung des Letztern in ſein Prinzip, das Maaß aller vollkommenen kreisförmigen Geſtalten und kreisförmigen Thätigkeiten, aller Bewegung über ſich (super se) und zu dem Anfange zurück. Nur das Eine bemerke ich noch: die ganze Gotteslehre iſt kreisförmig und bewegt ſich im Kreiſe (omnis theologia circularis est et in circulo posita existit), ſo daß die (göttlichen) Attribute ſich gegenſeitig bewahrheiten: die höchſte Gerechtigkeit iſt die höchſte Wahrheit und die höchſte Wahrheit iſt die höchſte Gerechtigkeit. Dehnſt du dieſen Gedanken weiter aus, ſo werden dir viele theologiſche Materien, die dir jetzt noch verborgen ſind, ganz klar werden.

Zweiundzwanzigstes Kapitel.

Die göttliche Vorsehung einigt das Entgegengesetzte.

Um die Probe zu machen, daß wir durch unsere Prämissen zu tiefer Erkenntniß geführt werden, wollen wir nun das Gesagte auf die göttliche Vorsehung anwenden.

Da gezeigt ist, daß Gott der Inbegriff (complicationem) von Allem ist, auch von dem Entgegengesetzten (etiam contradictoriorum), so kann seiner Vorsehung nichts entgehen. Wir mögen etwas thun oder das Gegentheil hievon, oder auch gar nichts, so war Alles in dem Vorhersehen Gottes enthalten (totum in Dei providentia implicitum fuit). Nichts wird sich also ereignen, außer gemäß der göttlichen Vorsehung. Wenn man daher auch annehmen wollte, [1]) Gott habe Vieles vorhersehen können, was er nicht vorhersah und nicht vorhersehen wird, und wenn er auch Vieles vorhergesehen hat, was er auch konnte nicht vorhersehen, so erleidet doch die göttliche Vorsehung keinen Zuwachs oder Verminderung, wie folgende Vergleichung zeigt. Die menschliche Natur ist Eines und einfach. Würde nun auch ein Mensch geboren, dessen Geburt man nie erwartete, so würde doch die menschliche Natur dadurch eben so wenig einen Zuwachs erhalten, als durch sein Nichtgeborenwerden einen Abgang erleiden, wie sie auch durch das Sterben der Geborenen keinen Abgang erleidet; denn die menschliche Natur faßt eben so wohl Die in sich, welche existiren, als auch Die, welche nicht existiren und auch nicht existiren werden, wiewohl sie hätten existiren können. Würde sich daher auch ereignen, was sich nie ereignen wird, für die göttliche Vorsehung wäre dies kein Zuwachs (nihil adderetur divinae providentiae), weil sie sowohl das umfaßt, was geschieht, als auch das, was nicht geschieht, aber geschehen kann. Denn gleichwie in der Materie Vieles möglich ist, was nie geschehen wird, so ist im Gegentheile Alles, was nicht geschieht, obgleich [2]) es geschehen kann, in der göttlichen Vorsehung nicht möglich, sondern wirklich (non possibiliter, sed actu), woraus nicht folgt, daß Jenes (das Mögliche) auch wirklich eintrete. Wie die unendliche Einheit alle Zahl, so faßt die Vorsehung Gottes Unendliches in sich, sowohl was geschieht, als auch was nicht geschieht, aber geschehen kann, und das Gegentheil, wie die Gattung die ent-

---

1) Der Conjunctiv in den Worten: unde quamvis Deus multa potuisset providisse, scheint mir hier den nur gedachten Fall anzudeuten (nach Art des griechischen εἰ mit Optativ), da Cusa im andern Falle, wenn er von wirklichen Verhältnissen redet, quamvis mit dem Indicativ zu verbinden pflegt.

2) Statt: si evenire possunt dürfte wohl richtiger: etsi evenire possunt zu lesen sein.

gegengesetzten Differenzen in sich faßt. Und was die göttliche Vorsehung weiß, weiß sie nicht mit einem Zeitunterschiede, denn sie weiß die Zukunft nicht als Zukunft, die Vergangenheit nicht als Vergangenheit, sondern ewig, das Veränderliche in unveränderlicher Weise. Daher ist sie unveränderlich und nichts kann ihr entgehen (inevitabilis), nichts ihr entweichen. Alles hat in Bezug auf sie Nothwendigkeit (omnia ad ipsam providentiam relata necessitatem habere dicuntur), und zwar mit Recht, weil Alles in Gott Gott ist, der die absolute Nothwendigkeit. Hieraus erhellt, daß das, was sich nie ereignen wird, in der oben dargegebenen Weise in Gottes Vorsehung enthalten ist, auch wenn es nicht als künftig eintretend vorhergesehen ist. Gott muß nothwendig vorausgesehen haben, was er vorausgesehen hat, weil seine Vorsehung nothwendig und unveränderlich ist, wiewohl er auch das Gegentheil von dem vorhersehen konnte, was er vorhergesehen hat; denn mit dem Inbegriffe ist noch nicht der inbegriffene Gegenstand, wohl aber mit der Entwicklung der Inbegriff gesetzt (posita complicatione non ponitur res complicata, sed posita explicatione ponitur complicatio). Ich kann morgen lesen oder nicht lesen — was ich immer thue, ich entgehe der Vorsehung nicht, die das Entgegengesetzte umfaßt, weßhalb, was ich immer thue, der göttlichen Vorsehung gemäß geschieht.

So sehen wir, wie wir nach den Prämissen, die uns zeigen, daß das Größte allen Gegensätzen vorausgehe, weil es Alles in sich faßt, über die göttliche Vorsehung und verwandte Gegenstände uns einen richtigen Begriff bilden können.

Dreiundzwanzigstes Kapitel.

Uebertragung der unendlichen Kugel auf die Alles wirkende Existenz Gottes.

Nun noch einige Betrachtungen über die unendliche Kugel!

In der unendlichen Kugel sehen wir die drei größten Linien der Länge, Breite und Tiefe im Centrum zusammenlaufen. Das Centrum der größten Kugel ist aber gleich dem Durchmesser und der Peripherie; es ist folglich das Centrum jenen drei Linien gleich, ja, das Centrum ist sie alle: Länge, Breite und Tiefe. Im Größten sind daher alle Länge, Breite und Tiefe das Eine einfachste und untheilbare Größte selbst. Und wie das Centrum aller Breite, Länge und Tiefe vorhergeht, das Ende und die Mitte von ihnen ist (denn in der unendlichen Kugel sind Centrum, Dichtigkeit und Peripherie Ein und Dasselbe), wie die unendliche Kugel ganz in actu und auf die einfachste Weise ist, so ist auch das Größte ganz in Wirklichkeit (in actu) auf die

einfachſte Weiſe. Wie die Kugel die volle Wirkſamkeit der Linie, des Dreiecks und des Kreiſes iſt, ſo iſt das Größte die Wirkſamkeit von Allem (omnium actus). Jedes wirkſame Sein hat alſo von ihm alle ſeine Wirkſamkeit; jedes Sein exiſtirt in Wirkſamkeit inſoweit, wie weit es in dem Unendlichen wirkſam iſt. Daher iſt das Größte das bildende Prinzip von Allem (forma formarum), das Prinzip des Seins (forma essendi) oder das höchſte wirkſame Sein (maxima actualis entitas). Sehr ſcharfſinnig ſagt daher Parmenides, Gott ſei es, für den jegliches Sein all das Sein iſt, das es iſt (Deum esse, cui esse quodlibet, quod est, est esse omne id, quod est). Wie die Kugel die höchſt mögliche Vollendung der Figuren iſt, ſo iſt das Größte die vollkommenſte Vollendung von Allem, ſo daß alles Unvollkommene in ihm das Vollkommenſte iſt, wie die unendliche Linie Kugel und in ihr das Krumme gerade, das Zuſammengeſetzte einfach, das Verſchiedene identiſch, das Andersſein Einheit iſt. Wie könnte dort eine Unvollkommenheit ſein, wo die Unvollkommenheit die höchſte Vollkommenheit, die Möglichkeit die unendliche Wirkſamkeit iſt ꝛc.? Iſt das Größte wie die größte Kugel, ſo iſt es das einfachſte, adäquateſte Maaß des ganzen Univerſums und aller Weſen im Univerſum, denn in ihm iſt das Ganze nicht größer, als der Theil, wie die Kugel nicht größer iſt, als die unendliche Linie. Gott iſt daher der einzige einfachſte rationelle Grund (ratio) des ganzen Univerſums, und wie aus unendlich vielen Umkreiſen (circulationes) die Kugel entſteht, ſo iſt Gott als die größte Kugel das einfachſte Maaß aller kreisförmigen Bewegungen; denn alle Belebung (vivificatio), Bewegung und Intelligenz iſt aus ihm, in ihm und durch ihn, bei dem Eine Kreisbewegung der achten Sphäre nicht kleiner iſt, als die der unendlichen, weil er das Ziel aller Bewegung iſt, in dem alle Bewegung als in ihrem Ziele zur Ruhe kommt. Es iſt nämlich Dasjenige die größte Ruhe, in dem alle Bewegung Ruhe iſt. So iſt denn die größte Ruhe das Maaß aller Bewegung, wie das größte Gerade das Maaß aller Umkreiſe, die größte Gegenwart oder die Ewigkeit das Maaß aller Zeiten iſt. Und weil Gott das Sein alles Seins iſt und alle Bewegung ſich auf das Sein bezieht, ſo iſt er, das Ziel der Bewegung, auch die Ruhe der Bewegung, d. i. das Princip (forma) und die Wirkſamkeit des Seins. Alles Seiende hat daher einen Zug zu ihm (ad ipsum tendunt). Weil es aber endlich iſt und nicht auf gleiche Weiſe an ihm participiren kann, ſo participiren die einen Weſen an dem Ziele aller Dinge mittelſt der andern, wie die Linie mittelſt des Dreiecks und Kreiſes, das Dreieck mittelſt des Kreiſes, der Kreis durch ſich ſelbſt zur Kugel wird.

Vierundzwanzigſtes Kapitel.

Vom Namen Gottes und der affirmativen Theologie.

Nachdem wir nun mit Gottes Hülfe durch ein mathematiſches Beiſpiel in unſerem Nichtwiſſen über das erſte Größte zu größerer Erkenntniß zu gelangen geſtrebt, wollen wir zur Ergänzung unſeres Wiſſens noch über den Namen des Größten eine Unterſuchung anſtellen, die, wenn wir das Bisherige feſthalten, von keiner Schwierigkeit ſein wird.

Da das Größte das ſchlechthin Größte iſt, das keinen Gegenſatz hat, ſo iſt klar, daß ihm eigentlich kein Name zukommen könne. Denn alle Namen entſtehen aus einer gewiſſen ſingulären Verſtandesthätigkeit, durch welche Eines vom Andern unterſchieden wird. Wo nun Alles Eins iſt, kann es keine beſondere Namen geben. Mit Recht ſagt daher Hermes Trismegiſtus: da Gott das All der Dinge iſt (universitas rerum), ſo hat er keinen beſondern Namen, denn man müßte entweder Gott mit jedem Namen, oder Alles mit ſeinem Namen benennen, da er in ſeiner Einfachheit das All der Dinge in ſich begreift, daher muß auch der Gott eigentlich zukommende Namen (jener von uns unausſprechliche Name, der τετραγράμματον iſt oder aus vier Buchſtaben beſteht, und deßhalb der eigentliche Name Gottes heißt, weil er ihm nicht in Folge eines Verhältniſſes zu den Creaturen, ſondern nach ſeiner eigentlichen Weſenheit zukommt) überſetzt werden: Einer und Alles (unus et omnia) oder beſſer: Alles in Einheit (omnia uniter). Und ſo hat ſich uns ja oben die höchſte Einheit, die ſo viel iſt, als: „Alles in Einheit," ergeben, ja der Name „Einheit" ſcheint noch näher bezeichnend zu ſein, als: Alles in Einheit. Daher ſagt auch der Prophet: „an jenem Tage wird Gott ſein und ſein Name iſt: Einer," und ein andermal: „Höre Israel! (d. i. du, der du Gott mit der Vernunft ſchauſt) dein Gott iſt Einer." Die Einheit iſt aber nicht in dem Sinne der Name Gottes, wie wir die Einheit verſtehen. Der Einheit ſteht die Vielheit gegenüber. Eine ſolche Einheit kommt Gott nicht zu, ſondern jene, der kein Andersſein, keine Vielheit entgegenſteht. Dies iſt der größte Name, der Alles in der Einfachheit der Einheit zuſammenfaßt, dies der unausſprechliche Name, der über allen Verſtand geht. Denn wer könnte die unendliche Einheit begreifen, die unendlich allem Gegenſatze vorausgeht, wo Alles ohne Zuſammenſetzung in der Einfachheit der Einheit begriffen iſt, ohne Anderes und Gegenſatz, wo der Menſch nicht vom Löwen, der Himmel nicht von der Erde verſchieden und doch jedes auf die wahrſte Weiſe iſt, nicht nach ſeiner Endlichkeit, ſondern als die größte Einheit ſelbſt! Wer dieſe Einheit zu begreifen oder zu benennen vermöchte, die als Einheit —

Alles, und als das Kleinste — das Größte ist, der hätte den Namen Gottes gefunden. Allein da der Name Gottes Gott selbst ist, so kennt Niemand Gott, außer derjenige Geist, der das Größte selbst ist und der größte Namen. Durch die Wissenschaft des Nichtwissens sehen wir also ein, daß die Einheit, wenn sie gleich eine nähere Bezeichnung des Größten ist, doch hinter dem wahren Namen des Größten, der das Größte selbst ist, noch unendlich zurückbleibt.

Hieraus erhellt, daß die affirmativen Namen Gottes nur im unendlich kleinsten Grade (per infinitum diminute) ihm zukommen, denn sie werden ihm nach irgend einer Eigenschaft der Creaturen beigelegt. Da nun aber Gott etwas Particulares, das einen Gegensatz hat, nur im allerkleinsten Grade zukommen kann, so sind alle affirmativen Namen, wie Dionysius sagt, nicht genug zusammenfassend (incompactae). Nennst du ihn die Wahrheit, so ist der Gegensatz die Lüge, nennst du ihn die Tugend (virtutem), so ist der Gegensatz die Sünde (vitium) —, Substanz, so ist der Gegensatz das Accidens u. s. f. Da er aber nicht eine Substanz ist, die nicht Alles ist, ohne einen Gegensatz, nicht Wahrheit, die nicht Alles ohne Gegensatz [1]) ist, so können ihm jene Namen nur im ganz verminderten Grade zukommen. Alle Affirmationen, die in sein Wesen etwas aus dem von ihnen bezeichneten Gegenstande hineinlegen (quasi in ipso aliquid sui significati ponentes), können ihm nicht zukommen, der nicht irgend Etwas mehr ist, als er Alles ist (qui non est plus aliquid quam omnia). Daher werden ihm die affirmativen Namen, wenn sie anders ihm zukommen, nur im Verhältnisse zu den Creaturen beigelegt, nicht als ob die Creaturen die Ursache hievon wären, da das Größte von den Creaturen nichts haben kann, sondern sie kommen ihm vermöge seiner unendlichen Macht im Verhältnisse zu den Creaturen zu (sed ei ex infinita potentia ad creaturas conveniunt); denn von Ewigkeit konnte Gott schaffen; hätte er dies nicht gekonnt, so wäre er nicht die höchste Allmacht. Wenn ihm daher gleich der Name: Schöpfer im Verhältnisse zu den Geschöpfen zukommt, so kommt er ihm doch auch zu, bevor noch ein Geschöpf war, weil er von Ewigkeit schaffen konnte. So verhält es sich auch mit der Gerechtigkeit und andern affirmativen Namen, die wir auf Gott aus dem Leben der Geschöpfe wegen einer gewissen Vollkommenheit, die durch diese Namen bezeichnet wird, übertragen. Alle diese Namen waren von Ewigkeit, ehe wir sie Gott beilegten, in Wahrheit in seiner höchsten Vollkommenheit und seinem unendlichen Namen enthalten, so wie auch alle Dinge, die durch diese Namen bezeichnet, und von denen sie durch uns auf Gott übertragen werden. Das Gesagte hat

---

1) Im Texte steht: appositione, offenbar unrichtig, statt: oppositione.

so sehr Giltigkeit, daß auch der Name der Trinität und der Personen: Vater, Sohn und heiliger Geist im Verhältnisse zu den Geschöpfen ihm beigelegt werden. Denn da Gott als Einheit erzeugend und Vater, als Gleichheit der Einheit — gezeugt oder Sohn, als Verbindung beider — der heilige Geist ist, so ist klar, daß der Sohn Sohn heißt, weil er die Gleichheit der Einheit oder des Seins ist. Weil Gott von Ewigkeit die Dinge erschaffen konnte, wenn er sie auch nicht erschaffen hätte, so wird er in Rücksicht auf die Dinge Sohn genannt; denn deßhalb ist er Sohn, weil er die Gleichheit des Seins ist, über oder unter welcher die Dinge nicht bestehen könnten, die Gott machen konnte, wenn er sie auch nicht gemacht haben würde. Könnte Gott sie nicht machen, so wäre er weder Gott Vater, noch Sohn, noch heiliger Geist, überhaupt nicht Gott. Betrachtest du die Sache tiefer, so heißt: „der Vater erzeugt den Sohn," so viel als: er erschafft Alles durch das Wort (quod si subtilius consideras, patrem filium gignere, hoc fuit omnia in verbo creare). Deßhalb nennt auch Augustin das Wort die Kunst und Idee im Verhältniß zu den Geschöpfen. Die Creatur beginnt dadurch, daß Gott — Vater ist, ihr Sein; dadurch, daß er Sohn ist, erlangt sie ihre Vollendung (perficitur), dadurch, daß er heiliger Geist ist, ist sie mit der ganzen Weltordnung im Einklang. Dies sind die Spuren der Trinität in jeglichem Dinge. Dies ist der Sinn der Worte Augustins, wenn er die Stelle der Geneſis: „Im Anfange erschuf Gott Himmel und Erde" also erklärt: Gott hat als Vater die Principien der Dinge erschaffen.

Was also in der affirmativen Theologie von Gott ausgesagt wird, gründet sich auf das Verhältniß zu den Geschöpfen. Dies gilt auch in Bezug auf jene heiligsten Namen, die sich bei den Hebräern und Chaldäern finden, und in denen die größten Geheimnisse der Erkenntniß Gottes enthalten sind. Keiner dieser Namen bezeichnet Gott anders, als nach einer besonderen Eigenthümlichkeit, außer jenem Namen mit vier Buchstaben, welche sind: יהוה, das der eigentliche und unaussprechliche Name ist und oben erklärt wurde. Hierüber handeln Hieronymus und der Rabbiner Salomon in dem Buche: dux neutrorum ausführlich, was man nachlesen mag.

Fünfundzwanzigstes Kapitel.

Die Heiden gaben Gott im Verhältnisse zu den Geschöpfen verschiedene Namen.

Die Heiden benannten Gott nach den verschiedenen Verhältnissen zu den Geschöpfen. Jupiter nannten sie ihn wegen seiner bewunderungswürdigen Güte (propter mirabilem pietatem). Julius Firmicus sagt

nämlich, Jupiter sei ein so günstiges Gestirn, daß, wenn er allein im Himmel regierte, die Menschen unsterblich wären. Saturn heißt Gott wegen der Tiefe der Gedanken und der Erfindungen in dem, was zum Leben nothwendig ist, Mars von den Siegen im Kriege, Merkur wegen der Klugheit im Rathe, Venus wegen der die Natur erhaltenden Liebe, Sonne wegen der Stärke der Bewegungen in der Natur, Mond wegen der Erhaltung der zum Leben nothwendigen Feuchtigkeit, Cupido wegen der Einheit beider Geschlechter, weßhalb man ihn auch die Natur nannte, weil er durch das Geschlechtliche die Gattungen der Dinge enthält. Hermes sagt, Alles, sowohl Lebendes als nicht Lebendes, sei doppelten Geschlechts, weßhalb die Ursache von Allem, Gott, männliches und weibliches Geschlecht in sich enthalte, wovon Cupido und Venus die äußere Erscheinung sei. In gleichem Sinne besang der Römer Valerius den allmächtigen Jupiter als die zeugende und gebährende Gottheit (genitorem genitricemque Deum). Daher nannte er auch Cupido, sofern nämlich ein Wesen nach dem andern begehrt (cupit), die Tochter der Venus, d. i. der natürlichen Schönheit. Die Venus nannten sie die Tochter des allmächtigen Jupiters, von dem die Natur und Alles, was mit ihr gegeben ist, herstammt. Auch die Tempel des Friedens, der Ewigkeit und der Eintracht, das Pantheon, in dem ein Altar des Unendlichen (termini infiniti), der keine Grenze hat, in der Mitte unter freiem Himmel errichtet war, und ähnliche Erscheinungen zeigen uns, daß die Heiden Gott nach dem Verhältnisse zu den Geschöpfen verschieden benannt haben. Alle diese Namen sind nur die Entfaltung des Einen unaussprechlichen Namens, und sofern der eigentlich Gott zukommende Name unendlich ist, faßt er unzählige solche den besondern Vollkommenheiten entnommene Namen in sich. Daher ist auch die Entfaltung dieses Namens eine vielfache, die immer der Vermehrung fähig ist, und jeder einzelne Name verhält sich zu dem eigentlichen und unaussprechlichen Namen wie das Endliche zum Unendlichen.

Die Heiden verlachten die Juden, welche den Einen unendlichen Gott, den sie nicht kannten, anbeteten, und doch verehrten sie selbst ihn in der Entfaltung seines Wesens (quem tamen ipsi in explicationibus venerabantur), da sie ihn verehrten, wo immer sie seine göttlichen Werke erblickten. Der Unterschied im ganzen Menschengeschlechte bestand damals darin, daß Alle an den Einen größten Gott, über dem es keinen größern gibt, glaubten, den die Einen, wie die Juden und Sissennier, in seiner einfachsten Einheit, als den Inbegriff (complicatio) aller Dinge, die Andern dagegen da verehrten, wo sie die Entfaltung seiner Gottheit wahrnahmen, wobei sie das für die Sinne Bekannte als einen Wegweiser zu der Ursache und dem Princip nahmen (recipiendo notum sensibiliter

pro manuductione ad causam et principium). Auf der letzten Stufe (in hac ultima via) dieſes Weges gerieth das ſchlichte Volk in Irrthum, das die Entfaltung (der Gottheit) nicht als Bild, ſondern als Wahrheit nahm, wodurch der Götzendienſt im Volke ſich ausbildete, während die Verſtändigeren in der Regel über die Einheit Gottes richtig dachten. Das iſt Jedem bekannt, der Tullius (Cicero) über die Natur der Götter und die alten Philoſophen mit Aufmerkſamkeit geleſen hat. Wir ſtellen indeß nicht in Abrede, daß einige Heiden nicht eingeſehen haben, daß Gott, das Sein der Dinge, in anderer Weiſe exiſtire, denn als eine bloße Abſtraction außerhalb der Dinge, wie z. B. die erſte Materie außerhalb der Dinge nur als eine Abſtraction exiſtirt (Non negamus tamen, quosdam ex paganis non intellexisse, [1]) Deum, cum sit entitas rerum, aliter, quam per abstractionem extra res esse, sicut prima materia extra res nonnisi per abstrahentem intellectum existit). Dieſe haben Gott in den Geſchöpfen angebetet und den Götzendienſt auch philoſophiſch begründet (rationibus astruebant). Einige glaubten auch, man könne Gott in etwas hineinzaubern (Deum devocabilem putarunt), wie denn die Siſſaunier ihn in Engel hineinzauberten; die Heiden zauberten ihn in Bäume hinein, nach dem, was man von dem Sonnen- und Mondsbaume lieſt. Andere zauberten ihn durch beſtimmte Zauberformeln in Luft, Waſſer oder Tempel. In welch großer Täuſchung ſie alle waren und wie weit von der Wahrheit entfernt, geht aus dem oben Gezeigten hervor.

Sechsundzwanzigſtes Kapitel.

Von der negativen Theologie.

Da die Gottesverehrung im Geiſte und in der Wahrheit ſich nothwendig auf poſitive Ausſagen von Gott gründet, ſo erhebt ſich jede Religion in ihrer Gottesverehrung nothwendig mittelſt der affirmativen Gotteslehre zur Anbetung Gottes als des Einen und Dreieinigen, weiſen, gnädigen, des Lebens, der Wahrheit ꝛc., indem ſie dieſer Verehrung durch den Glauben, den ſie durch die Wiſſenſchaft des Nichtwiſſens richtiger auffaßt (verius attingit), die Richtung gibt, durch den Glauben nämlich, der, den ſie als den Einen anbetet, ſei Alles in Einheit, und den ſie als das unzugängliche Licht verehrt, ſei nicht ein phyſiſches Licht, das die Finſterniß zum Gegenſatze hat, ſondern das einfachſte und unendliche Licht, in dem die Finſterniß unendliches Licht iſt, das beſtändig in der Finſterniß unſeres Nichtwiſſens leuchtet, aber von dieſer Finſterniß nicht

1) Das Verſtändniß der Stelle wird weſentlich erleichtert, wenn man, was im Texte fehlt, nach intellexisse ein Komma ſetzt.

erfaßt werden kann. Daher ist die negative Gotteslehre eine so nothwendige Ergänzung der positiven, daß ohne sie Gott nicht als unendlicher Gott, sondern vielmehr als Geschöpf verehrt würde. Dies Letztere ist Götzendienst, der dem Abbilde erweist, was nur der Wahrheit gebührt. Daher dürfte es zweckmäßig sein, über die negative Gotteslehre noch einige Worte beizufügen.

Unsere heilige Wissenschaft des Nichtwissens (sacra ignorantia) hat uns belehrt, daß Gott unaussprechlich ist, weil er größer ist, als Alles, was genannt werden kann. Da dies ausgemacht ist, so werden wir von ihm richtiger auf dem Wege des Ausschließens und Negirens, gleich dem großen Dionysius, der ihn weder Wahrheit, noch Vernunft, noch Licht, noch irgend Etwas, was sich aussprechen läßt, genannt wissen wollte, denken. Ihm folgte der Rabbiner Salomon und alle Philosophen. Nach dieser negativen Gotteslehre ist daher Gott weder Vater, noch Sohn, noch heiliger Geist, sondern nur unendlich. Die Unendlichkeit als solche ist weder zeugend, noch gezeugt, noch hervorgehend. Daher hat Hilarius von Poitiers sehr scharfsinnig in der Unterscheidung der göttlichen Personen gesagt: Im Ewigen ist Unendlichkeit, Idee, Ausübung (in aeterno infinitas, species in imagine, usus in munere). Er will sagen: obwohl wir in der Ewigkeit nur die Unendlichkeit sehen können, so kann doch die Unendlichkeit, die die Ewigkeit ist, weil negativ, nicht als zeugend aufgefaßt werden, wohl aber die Ewigkeit, weil sie die Affirmation der Einheit oder größten Gegenwart ist. Sie ist daher der Anfang ohne Anfang, die Idee (species in imagine) ist der Anfang vom Anfang (principium a principio), die Ausübung (usus in munere) ist das Hervorgehen aus Beidem. Dies ist durch das früher Gezeigte ganz klar; denn obwohl die Ewigkeit Unendlichkeit ist, so daß die Ewigkeit eben so wenig Ursache des Vaters ist, als die Unendlichkeit, so wird doch in der Betrachtungsweise (secundum considerationis modum) die Ewigkeit dem Vater, nicht dem Sohne und heiligen Geiste zugeschrieben, die Unendlichkeit hingegen nicht einer Person mehr, als der andern, weil die Unendlichkeit als Einheit betrachtet (secundum considerationem unitatis) der Vater, als Gleichheit der Einheit der Sohn, als Verbindung Beider der heilige Geist ist. Dagegen die Unendlichkeit, schlechthin betrachtet, ist weder Vater, noch Sohn, noch heiliger Geist. Wenn also gleich die Unendlichkeit und Ewigkeit jede der drei Personen ist und umgekehrt jede Person Unendlichkeit und Ewigkeit, so gilt dies doch nicht nach der Betrachtungsweise der Sache. Die Unendlichkeit, als solche betrachtet, ist Gott weder Einer noch Mehreres, vom Standpunkte der negativen Gotteslehre finden wir in Gott nichts Anderes, als die Unendlichkeit. Er ist daher auch nach derselben weder in dieser, noch in der künftigen Welt erkennbar, weil jede

Creatur, da ſie das unendliche Licht nicht faſſen kann, im Verhältniß zu dieſem verdunkelt wird. Gott iſt nur ſich ſelbſt bekannt.

Aus dem Geſagten erhellt, daß in der Gotteserkenntniß [1]) die Negationen wahr, die Affirmationen unzureichend ſind. Je mehr Unvollkommenheit eine Negation von dem vollkommenſten Weſen entfernt, deſto wahrer iſt ſie. So iſt es wahrer, Gott ſei kein Sein, als er ſei nicht das Leben oder die Intelligenz, wahrer, er ſei nicht die Trunkenheit, als er ſei nicht die Tugend. Das Gegentheil gilt von den Affirmationen. Es iſt eine wahrere Affirmation, Gott ſei die Intelligenz oder das Leben, als er ſei Erde, Stein, Körper. Alles dies iſt aus dem früher Geſagten ganz klar.

Als Schlußwahrheit ergibt ſich, daß die präciſe Wahrheit in der Finſterniß unſeres Nichtwiſſens in unerfaßbarer Weiſe leuchtet, und das iſt die Wiſſenſchaft des Nichtwiſſens, die wir geſucht haben, durch die wir allein dem größten, dreieinigen Gott von unendlicher Güte auf den Stufen dieſer Wiſſenſchaft des Nichtwiſſens uns nahen können, um ihn aus allen unſern Kräften ewig dafür zu loben, daß er ſelbſt ſich uns als unbegreiflich zu erkennen gibt, der über Alles geprieſen ſei in Ewigkeit. Amen.

1) In dieſem engern Sinne muß nach dem Zuſammenhange der weitere Ausdruck: „in theologicis“ gefaßt werden.

Zweites Buch.

Nachdem die Wissenschaft des Nichtwissens über die Natur des absolut Größten mittelst einiger symbolischen Figuren dargestellt ist, so wollen wir nun mittelst dieses Größten, das einigermaßen wie in Umrissen in uns wiederscheint, in derselben Methode das untersuchen, welches Alles, was es ist, durch das absolut Größte ist. Da aber das Verursachte ganz aus seiner Ursache und nichts aus sich ist, und da es sich an den Ursprung und Grund, durch den es das ist, was es ist, so nahe und so ähnlich als möglich anschließt (originem et causam quanto propinquius et similius potest, concomitetur), so ist klar, daß die Natur des Concreten (contractionis) schwer zu erkennen ist, wenn das absolute Urbild nicht erkannt ist. Wir müssen also auch hier über unser Begreifen hinaus ein gewisses Nichtwissen als Princip festhalten (in quadam ignorantia nos doctos esse convenit), um, da wir die präcise Wahrheit an sich nicht erfassen, wenigstens dahin zu gelangen, daß wir dieselbe als seiend erkennen (ut ipsam esse videamus), da wir sie für jetzt nicht ganz begreifen können.

Dies ist mein Ziel in diesem zweiten Theile, den deine Nachsicht beurtheilen und wohlwollend aufnehmen möge.

Erstes Kapitel.

Einleitende Folgesätze aus dem Bisherigen, um den Begriff des Einen unendlichen Universums festzustellen.

Es dürfte für unsere Wissenschaft sehr förderlich sein, vorerst einige Folgesätze aus unserm Princip vorauszuschicken. Sie werden eine gewisse Gewandtheit geben, unendlich vieles Aehnliche auf gleiche Weise aus dem Princip zu entwickeln, und werden über das Folgende größere Klarheit verbreiten.

Als Wurzelbegriff stellten wir auf, daß man da, wo sich Ausschreitungen finden (in excessis et excedentibus), zum Größten, in Sein und Können, nicht gelange. Daher zeigten wir, die präcise Gleichheit komme nur Gott zu, woraus folgt, daß Alles außer ihm sich differenzire. Es kann daher nicht eine Bewegung der andern gleich, nicht eine das Maaß für die andere sein, da das Maaß und das Gemessene nothwendig

verſchieden ſind. Dies läßt eine Anwendung auf unendlich Vieles zu. Was die Aſtronomie betrifft, ſo erſiehſt du daraus, daß der aſtronomiſche Calcul der Präciſion entbehre, weil er vorausſetzt, durch die Bewegung der Sonne könne die Bewegung aller andern Planeten gemeſſen werden. Auch die ganze Situation des Himmels (coeli dispositio), man mag was immer für eine Stelle annehmen, ſeien es die öſtlichen oder weſtlichen Himmelszeichen oder die Elevation des Pols und was damit zuſammenhängt, läßt keine präciſe Erkenntniß zu. Und da keine zwei Orte in Zeit und Lage präcis übereinſtimmen, ſo iſt klar, daß die Urtheile über die Geſtirne nach deren particularem Weſen weit von Präciſion entfernt ſind. Wendeſt du dieſe mathematiſche Regel auf die Geometrie an, ſo findeſt du auch hier, daß in der Wirklichkeit (actu) eine Gleichheit der geometriſchen Figuren unmöglich ſei, und kein Ding mit dem andern in Figur und Größe präcis übereinſtimmen könne. Wenn gleich die Regeln rationell (in sua ratione) richtig ſind, eine einer gegebenen Figur gleiche zu beſchreiben, ſo iſt doch in Wirklichkeit die Gleichheit unmöglich. Hieraus erkennſt du, daß die Wahrheit, losgetrennt vom Materiellen, rationell die Gleichheit ſieht, die man in den Dingen unmöglich durchführen kann, weil hier immer ein Mangel bleibt. Auch in der Muſik gibt es keine Präciſion. Kein Ding ſtimmt mit dem andern in Gewicht, Länge und Dichtigkeit überein, und zwiſchen den verſchiedenen Tönen von Fiſteln, Glocken, Menſchen und Inſtrumenten läßt ſich keine präciſe harmoniſche Proportion herſtellen, die nicht noch präciſer ſein könnte. Eine präciſe Proportion beſteht daher nur rationell; in der Sinnenwelt iſt auch die ſchönſte Harmonie nicht ohne Mangel, weil ſie dort nicht zu finden iſt. Erhebe dich hier zu dem Gedanken, daß die präciſeſte, größte Harmonie Proportion in der Gleichheit iſt, die der im Fleiſche lebende Menſch zu hören nicht im Stande iſt, weil ſie, da ſie ganz rationell iſt, das Rationelle unſerer Seele vollſtändig an ſich ziehen (abſorbiren) würde, wie das unendliche Licht alles Licht (abſorbirt), ſo daß die von der Sinnlichkeit ganz losgelöste Seele ohne eine Entzückung (sine raptu) eine auf das Höchſte übereinſtimmende Harmonie mit dem Ohre des Verſtandes nicht hören würde. Eine ſchöne und wichtige Betrachtung ließe ſich hier anknüpfen, ſowohl über die Unſterblichkeit unſerer geiſtigen Natur, die das unzerſtörlich Rationelle (rationem incorruptibilem) in ſich trägt, vermöge welchem ſie deſſen Abbild, den Einklang in der Muſik aus ſich ſelbſt erzeugt, als auch über die ewige Freude, in welche die Seligen, losgelöst von der Welt, erhoben werden. Doch hierüber ein andersmal. Wenden wir unſer Princip auf die Arithmetik an, ſo ſehen wir, daß keine zwei Dinge in der Zahl übereinſtimmen, weil hinſichtlich der Wahrheit der Zahl die Zuſammenſetzung, Proportion, Harmonie, Bewegung ꝛc. ſich verändern.

Wir ſehen hieraus, daß wir nichts wiſſen (ignorare); denn Keiner iſt wie der Andere in Sinn, Einbildung, Vernunft, in allen Thätigkeiten, im Schreiben, Malen und jeglicher Kunſt, wenn er auch tauſend Jahre lang den Andern nachahmen wollte. Die Kunſt iſt eine Nachahmung der Natur, aber zur Präciſion bringt ſie es nicht. Daher fehlt der Medicin, Alchymie, Magie und andern verwandelnden Künſten die Präciſion der Wahrheit, wenn gleich die Medicin wahrer iſt als die verwandelnden Künſte. Aus unſerm Princip folgern wir ferner den Satz: weil wir in den Gegenſätzen immer eine Ausſchreitung finden, wie im Einfachen und Zuſammengeſetzten, Abſtracten und Concreten, Formalen und Materialen, Zerſtörlichen und Unzerſtörlichen ꝛc., ſo gelangt man nie zu dem reinen Gegenſatze, oder zu der präciſen und ganz gleichen Indifferenz der Gegenſätze (ad alterum purum oppositorum non devenitur, aut in quo concurrant praecise aequaliter). Alles iſt daher in den Gegenſätzen in grabueller Verſchiedenheit; nach dem Uebergewicht des einen über den andern nimmt der eine von der Natur des andern mehr oder weniger in ſich auf. Daher wird die Kenntniß der Dinge rationell der Art erforſcht, daß wir einſehen, wie die Zuſammenſetzung in dem einen Dinge eine gewiſſe Einfachheit annimmt, während in einem andern die Einfachheit eine zuſammengeſetzte iſt, Zerſtörlichkeit in Unzerſtörlichkeit in dem einen, umgekehrt in einem andern Dinge ꝛc., wie wir im Buche von den Muthmaßungen (in libro conjecturarum) zeigen werden, wo hierüber ausführlicher gehandelt werden wird. Dies Wenige möge genügen, um die hohe Bedeutung der Wiſſenſchaft des Nichtwiſſens zu zeigen (pro mirabili potestate doctae ignorantiae ostendenda).

Um meinem Zwecke näher zu kommen, ſage ich: da ein Hinaufſteigen zum ſchlechthin Größten oder Hinabſteigen zum Kleinſten unmöglich iſt, weil ſonſt ein unendliches Auf- oder Abſteigen entſtünde, ſo läßt ſich bei jedem gegebenen endlichen Dinge immer ein größeres oder kleineres geben. Denn da jeder Theil des Unendlichen unendlich iſt, ſo involvirt es einen Widerſpruch, daß ein Mehr oder Weniger ſich da finden ſollte, wo man zum Unendlichen gelangt, da ein Mehr oder Weniger dem Unendlichen nicht zukommen und auch kein Verhältniß zum Unendlichen haben kann, indem nothwendig auch dieſes unendlich iſt. Denn in der unendlichen Zahl wäre Zwei nicht weniger als Hundert. Es gibt daher nichts, was die göttliche Macht begrenzte; bei jedem Gegebenen kann durch ſie ein Größeres oder Kleineres gegeben werden, es wäre denn das Gegebene zugleich das abſolut Größte, wie im dritten Buche gezeigt werden ſoll. Es iſt demnach nur das abſolut Größte negativ unendlich, es iſt allein das, was ſein kann, in voller Allmacht. (Solum illud est id, quod esse potest, omni potentia.) Das Univerſum dagegen

kann, da es Alles umfaßt, was nicht Gott ist, nicht negativ unendlich sein, obwohl es ohne Grenze (sine termino) und so privativ unendlich ist. Nach dieser Betrachtung ist es daher weder endlich noch unendlich; denn es kann nicht größer sein, als es ist, und zwar dies in Folge eines Mangels (hoc quidem ex defectu evenit), denn die Möglichkeit oder Materie hat kein Streben über sich hinaus (possibilitas enim sive materia ultra se non extendit.) Zu sagen, das Universum kann actu immer größer werden, ist so viel als zu sagen: das Sein-Können geht über in das wirkliche (actu) unendliche Sein, was unmöglich ist, da die unendliche Wirklichkeit (actualitas), die die absolute Ewigkeit ist, aus dem Sein-Können nicht entstehen kann, sie, die in Wirklichkeit die ganze Möglichkeit des Seins ist. (Nam non est aliud dicere, universum posse semper actu esse majus, quam dicere, posse esse transire in actu infinitum esse, quod est impossibile, cum infinita actualitas, quae est absoluta aeternitas, ex posse oriri nequeat, quae est actu omnis essendi possibilitas.) Wiewohl daher das Universum in Rücksicht auf die unendliche Allmacht Gottes, die unbegrenzbar ist, größer sein könnte, so kann es doch nicht größer sein, da die Möglichkeit des Seins oder die Materie, welche nicht actu ins Unendliche ausdehnbar ist, widerstrebt. Es ist daher unbegrenzt (interminatum), da es ein wirklich Größeres nicht gibt, nach dem es begrenzt würde. In diesem Sinne ist es privativ unendlich. In Wirklichkeit (actu) ist es aber nur in concret beschränkter Weise (contracte), so daß es in so guter Weise existirt, als es seine Natur zuläßt. Denn es ist Geschöpf, das nothwendig aus dem absolut göttlichen Sein stammt (est enim creatura, quae necessario est ab esse divino simpliciter absoluto), wie ich nun im Folgenden aus der Wissenschaft des Nichtwissens so klar und einfach als möglich zeigen werde.

Zweites Kapitel.

Das Sein der Creatur stammt auf eine uns unbegreifliche Weise aus dem Sein des ersten Größten. (Quod esse creaturae sit inintelligibiliter ab esse primi.) [1]

Unser System hat uns gezeigt, daß nichts aus sich ist, als das schlechthin Größte, in dem aus sich, in sich, durch sich Sein identisch ist, nämlich das absolute Sein selbst, so wie daß Alles, was ist, das was es ist und soweit es

1) So stelle ich den Text der Aufschrift her, statt: quae esse creaturae sit intelligibiliter ab esse primi. Statt quae ist offenbar quod zu lesen; statt intelligibiliter muß inintelligibiliter gelesen werden, weil die Unbegreiflichkeit des creatürlichen Seins im ganzen Kapitel nachgewiesen wird (non est igitur ejus esse intelligibile ꝛc. vgl. I, 4). Daß zu „primi" — maximi zu subintelligiren, vgl. I, 24.

ist, aus jenem sei; denn wie könnte, was nicht aus sich ist, anders sein, als aus dem ewigen Sein? Da nun aber das Größte fern von jeder Mißgunst (invidia) ist, so ist es ihm unmöglich, ein vermindertes Sein (als solches) mitzutheilen. Es hat somit die Creatur, die aus dem Sein ist, Alles das, was sie ist: Zerstörbarkeit, Theilbarkeit, Unvollkommenheit, Verschiedenheit, Vielheit ꝛc., nicht von dem ewigen, untheilbaren, vollkommensten, ununterschiedenen Einen Größten, überhaupt nicht von einer positiven Ursache; denn wie die unendliche Linie das unendlich Gerade ist und die Ursache alles Seins der Linien, die krumme Linie aber als Linie ihr Sein von der unendlichen hat, als krumme Linie aber nicht von dieser, da die Krümmung eine Folge der Endlichkeit ist, indem sie deßhalb krumm ist, weil sie nicht die größte Linie ist, (wäre sie die größte, so wäre sie, wie oben gezeigt wurde, nicht krumm), so geht es auch mit den Dingen. Soferne sie vermindert, getrennt ꝛc. sind, können sie nicht aus dem Größten sein [1]), weil diese Zustände keine positive Ursache haben. Von Gott also hat es das Geschöpfliche, einig, unterschieden und mit dem Universum verbunden zu sein, und zwar je mehr geeint, desto ähnlicher ist es Gott. Daß aber seine Einheit in Vielheit, sein Unterschiedenes in Verwirrung (discretio in confusione), seine Verbindung in Disharmonie sich befindet, das hat es nicht von Gott, noch von irgend einer positiven Ursache, sondern zufällig (contingenter). Wer will nun, indem er in dem Geschöpflichen die Begriffe der absoluten Nothwendigkeit, aus der es ist, und der Zufälligkeit, ohne die es nicht ist, zugleich denkt, ihr Sein begreifen? Scheint es nicht, als ob das Geschöpfliche, das weder Gott, noch auch Nichts ist, gleichsam nach Gott und vor dem Nichts ist, zwischen Gott und dem Nichts, wie ein Philosoph sagt: Gott ist der Gegensatz des Nichts durch Vermittlung des Seins (Deus est oppositio nihil mediatione entis); und doch kann das Geschöpfliche nicht aus dem Sein und Nichtsein zusammengesetzt sein. Es scheint also weder zu sein, weil es aus dem Sein herabsteigt, noch auch nicht zu sein, weil es vor dem Nichts ist, und nicht aus jenen beiden zusammengesetzt. Unser Verstand, der über Gegensätze nicht hinauskommt, er mag diese getrennt oder verbunden auffassen (divisive aut compositive), erfaßt das Sein des Geschöpflichen nicht, obwohl er weiß, daß dessen Sein nur aus dem Sein des Größten stamme. Das Sein des Geschöpflichen ist demnach nicht zu begreifen, da das Sein, aus dem es ist, nicht zu begreifen ist, sowie auch das Dasein des Accidens

1) Aus dieser Uebersetzung, die allein den Sinn richtig gibt, erhellt, daß die Worte: quoniam ab maximo esse non possunt nicht als Parenthese, wie es im Texte geschieht, zu betrachten sind, vielmehr die Worte: ut sunt diminuta ꝛc. sich als nothwendig ergänzender Gedanke an: quoniam ꝛc. anschließen.

nicht zu begreifen ist, wenn die Substanz, an der es ist nicht begriffen wird. Weil aber das Geschöpfliche durch das Sein des Größten erschaffen ist und in dem Größten Sein, Machen und Erschaffen identisch sind, so scheint das Erschaffen nichts Anderes zu sein, als daß Gott Alles ist. (Quoniam vero creatura per esse maximi creata est, in maximo vero idem est esse, facere et creare, tunc non aliud videtur esse creare, quam Deum omnia esse.) Ist aber Gott Alles und heißt dieses Erschaffen, wie läßt sich denken, daß das Geschöpfliche nicht ewig ist, da das Sein Gottes ewig, ja die Ewigkeit selbst ist? So weit also das Geschöpfliche das Sein Gottes ist, ist es ohne Zweifel die Ewigkeit, soweit es jedoch der Zeit anheimfällt (cadit sub tempore), ist es nicht von Gott, weil dieser ewig ist. Wer begreift es nun, daß das Geschöpfliche aus dem Ewigen und dabei zeitlich ist? Es mußte im Sein selbst in der Ewigkeit sein, und konnte auch nicht vor der Zeit sein, weil es vor der Zeit kein Vorher gab; und so war es denn immer, seit es sein konnte (et ita semper fuit, quando esse potuit). Sodann wer kann es begreifen, daß Gott das bildende Princip des Seins (essendi formam) ist, und doch sich nicht mit dem geschöpflichen Sein vermischt (nec tamen immisceri creaturae)? Denn es kann nicht aus der unendlichen Linie und der endlichen krummen ein Zusammengesetztes entstehen, das ohne Verhältnißbestimmung (absque proportione) nicht denkbar ist. Daß aber zwischen Unendlichem und Endlichem kein Verhältniß besteht, bestreitet Niemand. Wie kann also der Verstand es begreifen, daß das Sein der krummen Linie aus der unendlich geraden stamme, wenn doch diese jene nicht bildet als ihr bildendes Princip, sondern als ihre Ursache und Grund (quae tamen ipsam non informat ut forma, sed ut causa et ratio)? An diesem ihrem Grunde kann sie nicht so participiren, daß sie einen Theil davon ausmacht (non potest participare partem capiendo), da derselbe unendlich und untheilbar ist, also nicht wie die Materie an der Form participirt, oder Sokrates und Plato an der Menschheit oder die Theile am Ganzen, die Theile des Universums am Universum oder mehrere Spiegel an derselben Gestalt, die sie abspiegeln, da das Sein der Creatur nicht vor dem Dasein derselben [1]) ist; denn sie ist wie ein Spiegel; nun ist aber der Spiegel da, ehe er das Bild eines Gegenstandes in sich aufnimmt. Wer will es also begreifen, wie ein unendliches Bildungsprincip (forma) von verschiedenen Geschöpfen verschieden participirt wird, da doch das Sein des Geschöpflichen nur der Wiederschein ist, der nicht in einem andern positiv aufgefaßt wird, sondern zufälliger Weise ein

1) Im Texte steht: cum non sit esse creaturae ante abesse. Statt des letzteren Worts, das keinen Sinn gibt, vermuthe ich adesse, da gleich darauf folgt: ante est (i. e. adest) speculum, quam imaginem faciei recipiat.

verſchiedener iſt (cum creaturae esse non possit aliud esse, quam ipsa resplendentia, non in aliquo alio positive recepta, sed contingenter diversa)? gleichwie ein vollendetes Kunſtwerk, das ganz von der Idee des Künſtlers abhängig iſt, kein anderes Sein hat, als das der Abhängigkeit von dem, aus dem es das Sein hat, und durch deſſen Einfluß es erhalten wird, oder wie eine Geſtalt, die in einem Spiegel ſich abſpiegelt, der vorher und nachher an ſich und in ſich nichts iſt. Ebenſo wenig läßt es ſich begreifen, wie Gott durch ſichtbare Geſchöpfe uns offenbar werden kann, denn es iſt da nicht wie bei unſerem Geiſte. Wenn dieſer zu denken anfängt, ſo nimmt er, der zuerſt formlos (informis) iſt, aus gewiſſen Anſchauungen ein Bild einer Farbe, eines Tones u. dgl. in das Gedächtniß auf, nachher nimmt er wieder ein anderes Bild von andern Zeichen, Stimmen oder Buchſtaben in ſich auf und verſenkt ſich in ſie (se aliis insinuat). Anders iſt es bei Gott; denn obwohl Gott zur Offenbarung ſeiner Güte (vom religiöſen Standpunkte betrachtet — ut pii volunt) oder weil er die größte abſolute Nothwendigkeit iſt, die Welt erſchaffen hat, auf daß ſie ihm gehorche oder damit Weſen da ſind, die ſeine Befehle annehmen und ihn fürchten, die er einſt richte u. dgl., ſo iſt doch klar, daß er keine andere Form annehmen kann, da er die Form aller Formen iſt, noch auch in poſitiven Zeichen erſcheinen kann, da dieſe Zeichen als ſolche nothwendig wieder andere Zeichen zu ihrer Vermittlung und ſo ins Unendliche fort erforderten. Wer wollte es begreifen, daß Alles ein Abbild des Einen unendlichen Bildungsprincips ſei, und die Verſchiedenheit nur zufällig (ex contingenti) habe, gleichſam als wäre das geſchöpfliche Sein Gott aus Zufall, wie man das Accidens Subſtanz aus Zufall, das Weib Mann aus Zufall nennen könnte (quasi creatura sit Deus occasionatus, sicut accidens substantia occasionata, et mulier vir occasionatus), weil das unendliche Princip nur endlich recipirt iſt, ſo daß das ganze geſchöpfliche Sein gleichſam eine endliche Unendlichkeit oder ein geſchaffener Gott iſt, auf daß es ſo auf die beſtmögliche Weiſe exiſtire (ut omnis creatura sit quasi infinitas finita aut Deus creatus, ut sit eo modo, quo hoc melius esse possit); als wenn der Schöpfer geſagt hätte: Es werde! und weil Gott, der die Ewigkeit ſelbſt iſt, nicht werden konnte, ſo iſt geworden, was Gott am ähnlichſten werden konnte. Eine Folgerung aus dem Bisherigen iſt, daß jedes Geſchöpf als ſolches vollkommen iſt, wenn es auch im Verhältniſſe zu einem andern weniger vollkommen zu ſein ſcheint; denn der gütige Gott theilt das Sein Allen in der Weiſe mit, in der es aufgefaßt werden kann. Da Gott ohne Verſchiedenheit und Mißgunſt das Sein mittheilt, und es in der Art aufgenommen wird, daß es anders nicht aufgenommen werden könnte, ſo ruht jedes erſchaffene

Sein in der Vollkommenheit, die es auf das Reichlichſte (liberaliter) von dem göttlichen Sein erhalten hat, und begehrt kein anderes Geſchöpf zu ſein, als wäre es dann vollkommener, ſondern hat eine Vorliebe (praediligens) zu dem Sein, das es von dem Größten hat, als zu einem göttlichen Geſchenk, das es unzerſtörlich zu erhalten und zu vervollkommnen ſucht.

Drittes Kapitel.

Das Größte iſt auf eine uns unbegreifliche Weiſe [1]) der Inbegriff und die Entfaltung des Alls.

Nichts läßt ſich über die unerforſchliche Wahrheit, von der im erſten Buche die Rede war, ausſagen oder denken, was nicht in der erſten Wahrheit enthalten iſt. Denn was mit dem, was dort von der erſten Wahrheit geſagt wurde, übereinſtimmt, iſt wahr, was nicht übereinſtimmt, falſch. Nun aber iſt dort gezeigt, es gebe nur Ein Größtes von allen Größen. Das Größte iſt, das keinen Gegenſatz hat, wo auch das Kleinſte das Größte iſt. Die unendliche Einheit iſt alſo der Inbegriff (complicatio) von Allem. Das nennt man Einheit, was Alles einet, nicht nur wie die Einheit der Zahl, ſondern des Alls. Wie man in der Zahl als der Entfaltung der Einheit nichts als die Einheit findet, ſo findet ſich in Allem, was iſt, nur das Größte wieder. In der Quantität iſt die Einheit der Punkt; daher finden wir in der Linie, Oberfläche und dem Körper nichts als den Punkt. Und es iſt nicht mehr als Ein Punkt, der der Inbegriff alles Quantums iſt. So iſt die Ruhe der einheitliche Inbegriff der Bewegung, die, genau betrachtet, nichts Anderes iſt, als die Reihenfolge der Ruhe (motus est quies seriatim ordinata). Die Bewegung iſt mithin die Entfaltung der Ruhe. Das Jetzt oder die Gegenwart iſt der Inbegriff der Zeit. Die Vergangenheit war Gegenwart, die Zukunft wird Gegenwart ſein. Die Zeit iſt daher die aneinandergereihte Gegenwart. Es gibt alſo nur Eine Gegenwart, als der Inbegriff aller Zeiten, und dieſe Gegenwart iſt die Einheit ſelbſt. So iſt die Identität der Inbegriff der Verſchiedenheit, die Gleichheit der der Ungleichheit. Gott iſt demnach der Inbegriff von Allem, in dem Sinne, daß Alles in ihm iſt; er iſt die Entfaltung von Allem, ſoferne er in Allem iſt (Deus ergo est omnia complicans, in hoc, quod omnia in eo, est omnia explicans, in hoc, quia ipse in omnibus). Und wie aus unſerm Geiſte

1) Auch hier muß im Texte ſtatt intelligibiliter geleſen werden: inintelligibiliter, wie wir dieſes Wort als das letzte des ganzen Kapitels im Texte leſen.

dadurch, daß wir vieles Einzelne als Einem Gemeinsamen zugehörig erkennen, die Zahl entsteht, so entsteht die Vielheit der Dinge aus dem göttlichen Geiste, in dem das Viele ohne Vielheit ist, weil in der zusammenfassenden Einheit; deßhalb nämlich, weil die Dinge an der Gleichheit des Seins nicht auf gleiche Weise participiren können, hat Gott in der Ewigkeit das eine so, das andere anders gedacht, woraus die Vielheit, die in ihm Einheit, entstanden ist. Die Art und Weise dieses Insichfassens und Entfaltens geht über unsern Verstand. Wer sollte es begreifen, daß aus dem göttlichen Geiste die Vielheit der Dinge entsteht, da das Denken Gottes sein Sein und dieses die unendliche Einheit ist? Ziehst du die Vergleichung mit der Zahl, dem Vielfachen der Einheit herbei, so scheint Gott gleichsam in den Dingen vervielfältigt, da sein Denken sein Sein ist, und doch siehst du die Unmöglichkeit davon ein, daß sich die unendliche und höchste Einheit vervielfältige. Wie läßt sich also die Vielheit begreifen, deren Sein aus dem Einen ohne Vervielfältigung stammt? oder wie die Vervielfältigung der Einheit, ohne Vervielfältigung? Offenbar nicht wie die Vielheit der Individuen in Einer Art oder mehrerer Arten in Einer Gattung, außerhalb welcher die Gattung und Art nur eine leere Abstraction ist! Wie also Gott, dessen Sein und Einheit weder eine Abstraction des Verstandes, noch eine Vermengung mit den Dingen ist, durch die Zahl der Dinge sich entfalte, das begreift Niemand. Betrachtest du die Dinge ohne ihn, so sind sie nichts, wie die Zahl ohne die Einheit. Betrachtest du ihn ohne die Dinge, so ist er, und die Dinge sind nichts. Betrachtest du ihn, sofern er in den Dingen ist, so stellst du dir vor, die Dinge seien etwas, in denen er ist; allein das ist ein Irrthum, wie das vorige Kapitel gezeigt hat, weil das Sein eines Dinges nicht etwas ist, wie ein abgesondertes Sein, sondern sein Sein ist von dem Sein des Größten. Betrachtest du endlich das Ding, soferne es in Gott ist, so erhältst du Gott und die Einheit. Es bleibt nichts Anderes übrig, als zu sagen: die Vielheit der Dinge entsteht dadurch, daß Gott im Nichts ist (quod pluralitas rerum exoriatur eo, quod Deus est in nihilo). Denn nimm Gott von dem Geschöpfe hinweg, so bleibt Nichts; nimm die Substanz von dem Zusammengesetzten hinweg, und es bleibt kein Accidens übrig; so bleibt denn das Nichts übrig. Wie mag unser Verstand dies begreifen? Denn hört auch nach Aufhebung der Substanz das Accidens auf, so ist deßhalb das Accidens nicht Nichts; es hört aber auf (perit), weil sein Sein nur ein Dabeisein (adesse) ist. Wenn gleich z. B. die Quantität nur durch das Sein der Substanz ist, so ist doch die Substanz nur, weil die Quantität dabei ist (adest), ein Quantum. Nicht so ist es hier; denn das Geschöpfliche ist nicht so bei Gott (Deo adest), denn es

bringt Gott nichts bei (nihil confert Deo), wie das Accidens der Substanz. Ja das Accidens bringt der Substanz so viel bei, daß diese, obwohl jenes von ihr das Sein hat, doch ohne alles Accidens nicht sein kann. Das kann bei Gott nicht so sein. Wie können wir also das Geschöpfliche als solches begreifen, das von Gott ist, aber nichts ihm, der der Größte ist, beibringen (tribuere) kann? Und wenn es als Geschöpfliches auch nicht einmal so viel Sein als ein Accidens hat, sondern ganz und gar Nichts ist, wie läßt es sich denken, daß die Vielheit der Dinge dadurch sich entfalte, daß Gott im Nichts ist, da das Nichts kein Sein ist? Sagst du: *sein allmächtiger Wille ist die Ursache, Wille und Allmacht sind sein Sein* (denn die ganze Gotteslehre bewegt sich im Kreise), so gestehst du eben damit, daß du die Art des Insichfassens und Entfaltens nicht kennest, obwohl du das weißt, daß Alles in ihm er selbst, und er in Allen das, was sie sind, ist, wie das Urbild in dem Abbilde; wie wenn ein Antlitz sein eigenes Abbild hätte, das von ihm bald nahe, bald fern vervielfältigt wird, die Entfernung nicht räumlich gefaßt, sondern graduell, nach der Aehnlichkeit mit dem Originale, so würde das Eine Antlitz in verschiedenen Abbildern verschieden vervielfältigt erscheinen, in einer dem Sinn und Verstande unbegreiflichen Weise.

Viertes Kapitel.

Das Universum, das concret Größte, ist nur ein Abbild des absolut Größten.

Wenn wir das durch die Wissenschaft des Nichtwissens bisher Ermittelte weiter verfolgen, so werden sich uns aus dem Satze, daß Alles das absolut Größte oder von demselben ist, über die Welt oder das Universum, das ich als das concret (contractum) Größte betrachte, manche Aufschlüsse ergeben. Denn da dieses concret Größte Alles, was es ist, vom Absoluten hat, *so ist es eine größtmögliche Nachahmung desselben*. Wir sagen daher, daß, was sich uns im ersten Buche über das absolut Größte ergeben hat und diesem als Absoluten absolut zukömmt, dem concret Größten concret zukomme. Wir wollen Einiges zum Behufe des Verständnisses erläutern. Gott ist das absolut Größte, die absolute Einheit, die allen Unterschieden und Gegensätzen vorausgeht und sie einigt (wie z. B. das Contradictorische, von dem es keine Vermittlung gibt), die absolut das ist, was Alles ist, in Allem das absolute Princip und Ende der Dinge, das Sein, in dem Alles ohne Vielheit das absolut Größte selbst ist, einfach ununterschieden, wie die unendliche Linie alle Figuren in sich begreift. Auf ähnliche Weise ist die Welt oder das *Universum das concret Größte und Eine*, den concreten Gegensätzen

vorausgehend; es ist in concreter Weise das, was Alles ist, das concrete Princip und Ende in Allem, concretes Sein, concrete Unendlichkeit; Alles ist in ihm ohne Vielheit das concret Größte selbst, in concreter Einfachheit und Ununterschiedenheit, wie die concret größte Linie alle Figuren concret in sich begreift. Hält man den Begriff des Concreten richtig fest, so ist Alles klar. Es steigt nämlich die concrete Unendlichkeit oder Einfachheit in unendlicher Weise, ohne Proportion aus dem Absoluten und Einen herab. Daher ist die concrete Einheit nicht ohne Vielheit, das Unendliche beschränkt, das Einfache zusammengesetzt, das Ewige ein Nacheinander, die Nothwendigkeit durch die Möglichkeit beschränkt ꝛc. Vieles läßt sich hieraus entwickeln. Wie Gott in seiner Unermeßlichkeit weder in der Sonne, noch im Monde ist, obwohl er in ihnen das, was sie sind, absolut ist, so ist auch das Universum weder in der Sonne, noch im Monde, es ist aber in ihnen das, was sie sind, in concreter Weise. Und da das absolute Sein der Sonne nichts Anderes ist, als das absolute Sein des Mondes (weil es Gott selbst ist, der das absolute Sein und Wesen der Dinge ist), dagegen das concrete Sein der Sonne ein anderes ist, als das des Mondes, so ist zwar nicht das absolute Sein einer Sache, wohl aber das concrete die Sache selbst. Da demnach das concrete Sein des Universums anders in der Sonne, anders im Monde ist, so besteht die Identität des Universums in Verschiedenheit, wie seine Einheit in Vielheit. Obwohl daher das Universum weder Sonne noch Mond ist, so ist es doch in der Sonne Sonne, im Monde Mond, es ist aber das, was Sonne und Mond ist, ohne Vielheit und Verschiedenheit. Universum bezeichnet die Universalität, d. i. die Einheit von Vielem. Wie die Menschheit weder Sokrates, noch Plato, wohl aber im Sokrates Sokrates, im Plato Plato ist, so verhält sich das Universum zu allen Dingen. Da gesagt wurde, das Universum sei der concrete Anfang von Allem, und in sofern das Größte, so erhellt, daß das ganze Universum durch eine einfache Emanation des concret Größten aus dem absolut Größten in's Dasein getreten ist. Alle Wesen, welche Bestandtheile des Universums sind, ohne die es nicht Eines, ganz und vollkommen sein könnte, sind zugleich mit dem Universum in's Dasein getreten, nicht zuerst die Intelligenz, dann die Seele, dann die Natur, wie Avicenna und andere Philosophen lehrten. Wie in der Intention des Künstlers vorher das Ganze, z. B. ein Haus ist, ehe er an die Theile, z. B. die Wände denkt, so sagen wir, daß, da Alles nach der Intention Gottes in's Dasein getreten ist, zuerst das Universum und in Folge dessen (et in ejus consequentiam) Alles, ohne was weder ein Universum, noch ein vollkommenes Universum sein kann, entstanden ist. Wie also das Abstracte im Concreten ist, so betrachten wir das absolut Größte im concret Größten

als das Erſte (prioriter consideramus), das in Folge deſſen in allem particularen Sein iſt, weil es auf abſolute Weiſe in dem iſt, was Alles in concreter Weiſe iſt. Gott iſt nämlich das abſolute Sein des Univerſums, dieſes iſt das concrete Sein, das Concrete bezieht ſich auf das Einzelne, auf Dies oder Jenes. Es iſt alſo Gott das Eine, im Einen Univerſum, das Univerſum aber in Allem concret. So begreifen wir, wie Gott mittelſt des Univerſums in Allem und die Vielheit der Dinge mittelſt des Einen Univerſums in Gott iſt.

Fünftes Kapitel.

Jegliches iſt in Jeglichem.

Wenn du das Bisherige wohl erwägſt, ſo wirſt du unſchwer den Sinn jenes Satzes des Anaxagoras: „Jegliches iſt in Jeglichem“ erkennen, ja vielleicht noch tiefer erfaſſen, als Anaxagoras ſelbſt. Denn da im erſten Buch gezeigt iſt, Gott ſei in dem Sinne in Allem, daß Alles in ihm iſt, und da jetzt erwieſen iſt, Gott ſei mittelſt des Univerſums in Allem, ſo folgt, daß Alles in Allem und Jegliches in Jeglichem iſt. Das Univerſum geht nämlich als das Vollkommenſte naturgemäß (ordine naturae) allen Dingen vorher, damit Jedes in Jedem ſein kann. So iſt das Univerſum in jedem Geſchöpfe dieſes Geſchöpf, und Jegliches nimmt Alles in ſich auf, ſo daß dieſes in ihm concret exiſtirt. Da jedes Einzelne nicht in Wirklichkeit (actu) Alles ſein kann, weil es beſchränkt iſt, ſo ſchränkt es Alles in ſich ein, auf daß Alles dieſes Einzelne ſei (cum quodlibet non possit esse actu omnia, cum sit contractum, contrahit omnia, ut sint ipsum). Iſt folglich Alles in Allem, ſo ſcheint Alles dem Einzelnen vorherzugehen. Alles iſt ſomit nicht die Vielheit, weil die Vielheit nicht dem Einzelnen vorhergeht. Alles iſt daher ohne Vielheit Jeglichem naturgemäß vorhergegangen. In Jeglichem iſt daher nicht die Vielheit in Wirklichkeit (actu), ſondern Alles iſt ohne Vielheit eben dieſes Einzelne. Da nun das Univerſum concret in den Dingen iſt, ſo iſt jedes wirklich (actu) exiſtirende Weſen eine concrete Darſtellung des Univerſums (contrahit universa), ſo daß dieſes in Wirklichkeit das iſt, was jenes Weſen iſt. Jedes wirklich Exiſtirende iſt aber in Gott, weil er die Wirklichkeit von Allem iſt. Die Wirklichkeit (actu) iſt Vollendung und Ziel der Möglichkeit. Da nun das Univerſum in jedem wirklich Exiſtirenden concret erſcheint, ſo folgt, daß Gott, der im Univerſum iſt, in Jeglichem ſei und jedes wirklich Exiſtirende unmittelbar in Gott wie das Univerſum. Jegliches iſt in Jeglichem — heißt alſo ſo viel als: Gott iſt durch Alles in Allem, und Alles iſt durch Alles

in Gott. Einem tieferen Nachdenken ſind dieſe ſchwierigen Dinge ganz klar, ſowohl: daß Gott ohne Verſchiedenheit in Allem, weil Jegliches in Jeglichem, als auch, daß Alles in Gott iſt, weil Alles in Allem iſt. Ein Beiſpiel. Bekanntlich iſt die unendliche Linie — Linie, Dreieck, Kreis und Kugel. Jede endliche Linie hat ihr Sein von der unendlichen, die alles das iſt, was ſie iſt. In der endlichen Linie iſt daher Alles, was ſie iſt, endliche Linie: Dreieck, Kreis, Kugel. Jede Figur in der endlichen Linie iſt daher dieſe Linie; in ihr iſt kein Dreieck, Kreis oder Kugel in Wirklichkeit (actu), weil aus mehrerem Wirklichen (ex pluribus actu) nicht Ein Wirkliches wird, da nicht jedes Ding auch actu in jedem iſt, ſondern das Dreieck in der Linie iſt Linie, der Kreis in der Linie iſt Linie ꝛc. Alles am Stein iſt Stein, an der Seele Seele, am Leben Leben, am Geſichte Geſicht, an der Einbildung Einbildung, am Verſtande Verſtand, an der Vernunft Vernunft, an Gott Gott. Und nun betrachte, wie das Univerſum in Vielheit iſt und die Vielheit in Einheit. Erwäge noch reiflicher und du wirſt einſehen, daß jegliches wirklich exiſtirende Ding darin ſeine Ruhe findet, daß Alles in ihm es ſelbſt iſt, und es ſelbſt in Gott — Gott. Wir bemerken eine wunderbare Einheit, eine ſtaunenswerthe Gleichheit und eine unbegreifliche Verbindung der Dinge, auf daß Alles in Allem ſei. Die Verſchiedenheit und Verbindung der Dinge entſteht auf folgende Weiſe: da jedes Ding nicht in Wirklichkeit (actu) Alles ſein konnte, weil es ſonſt Gott wäre, und deßhalb Alles in Jedem auf die Art iſt, wie es nach Dem ſein kann, was es iſt, ſo konnte nicht jedes in Allem dem andern ähnlich ſein. Deßhalb ſchuf Gott Alles in verſchiedenen Stufen, wie er denn auch jenes Sein, welches nicht zugleich unzerſtörlich ſein konnte, durch das zeitliche Nacheinander unzerſtörlich machte, auf daß Alles das ſei, was es iſt, weil es nun einmal nicht anders und beſſer ſein konnte. Es hat daher Alles in Jedem ſeinen Ruhepunkt, weil keine Stufe ohne die andere ſein könnte, wie am Körper jedes Glied dem andern dient und alle Glieder in allen ihr Genüge finden (contentantur). Weil das Auge nicht Hand und Fuß und alle anderen Glieder in Wirklichkeit ſein kann, ſo begnügt es ſich, Auge, der Fuß begnügt ſich, Fuß zu ſein. Alle Glieder unterſtützen ſich gegenſeitig, auf daß jedes auf die beſtmöglichſte Weiſe das ſei, was es iſt. Die Hand iſt nicht Hand, der Fuß nicht Fuß im Auge, ſondern im Auge ſind ſie Auge, und ſo als Auge unmittelbar im Menſchen. Ebenſo ſind alle Glieder im Fuße und als Fuß unmittelbar im Menſchen, ſo daß jedes Glied durch jedes unmittelbar im Menſchen und der Menſch oder das Ganze durch jedes Glied in jedem iſt. Oder betrachteſt du die Menſchheit als ein gewiſſes abſolutes, nicht zu vermengendes und einzuſchränkendes

Sein und dann den Menschen, in welchem die absolute Menschheit auf absolute Weise sich vorfindet, aus welcher die concrete Menschheit — der Mensch — herstammt, so entspricht die absolute Menschheit Gott, die concrete dem Universum. Die absolute Menschheit ist im Menschen nach der Priorität, und in Folge dessen in jedem Gliede oder Theile. Die concrete Menschheit ist im Auge Auge, im Herzen Herz ꝛc., in jeglichem jegliches concret. Auf diesem Wege ergibt sich die Aehnlichkeit zwischen Gott und der Welt und die Veranschaulichung alles dessen, was in den zwei letzten Kapiteln besprochen wurde, sammt mehreren Folgerungen daraus.

Sechstes Kapitel.

Ueber den Organismus (de complicatione) und die Stufen des concreten Universums.

Wir haben gesehen, daß das Universum oder die Welt Eines sei, aber eine Einheit in Vielheit. Ist die absolute Einheit die erste, so ist die des Universums die zweite. Da nun die zweite Einheit (wie in dem Buche *über die Muthmaßungen* gezeigt werden wird) die des Zehners (denaria) ist und zehn Prädicamente in sich begreift, so *entfaltet das Eine Universum die erste absolute Einheit in der concreten Form des Zehners* (denaria contractione). Im Zehner ist Alles inbegriffen, weil es keine Zahl über ihn hinaus gibt. Wie nun der Zehner die Wurzel des Quadrats — Hundert — und des Cubus — Tausend ist, so ist die Einheit des Universums die Wurzel, aus der die quadratische Einheit als die dritte und die cubische als die vierte und letzte hervorgeht. So ergeben sich uns *drei universelle Einheiten*, die stufenmäßig zum particularen Sein herabsteigen, in dem sie concret werden, um actu dieses selbst zu sein. Die erste absolute Einheit umfaßt Alles in absoluter, die erste concrete in concreter Weise; allein die Ordnung bringt es mit sich, daß die absolute Einheit die erste concrete in sich zu fassen scheint, um mittelst ihr alles Andere zu umfassen. Die erste concrete Einheit scheint die zweite concrete und mittelst ihr die dritte zu umfassen, um mittelst ihr in das Gebiet des Particularen herab zu kommen. So sehen wir, wie das Universum in jedem particularen Sein in drei Stufen sich concentrirt (contrahitur). Das Universum ist demnach *die Gesammtheit von zehn höchsten Allgemeinheiten* (quasi decem generalissimorum universitas), auf welche die Gattungen, dann die Arten folgen. Sie alle bilden, je nach ihren Stufen, die *Universalien*, welche gemäß der Ordnung der Natur (ordine quodam naturae) stufenweise *vor dem Dinge, das ihr concreter wirk-*

licher Ausdruck ist, existiren (ante rem, quae actu ipsa contrahit, existunt). Da das Universum concret ist und somit nur in Gattungen, diese nur in den Arten bestehen, und da das Universum nur in den Individuen zur Wirklichkeit gelangt, so existiren nach dieser Betrachtung die Universalien nur in der concreten Wirklichkeit (universalia non sunt nisi contracte actu). In diesem Sinne sagen die Peripatetiker mit Recht, die Universalien hätten außer den Dingen keine Wirklichkeit, denn nur das Einzelnwesen, in welchem die Universalien concret es selbst sind, hat Wirklichkeit. Indessen haben die Universalien naturgemäß ein gewisses universelles Sein, das der singulären Ausgestaltung fähig ist (contrahibile per singulare), nicht als ob sie vor diesem Concretwerden in Wirklichkeit (actu) anders, als gemäß der natürlichen Ordnung existirten, nämlich als ein der concreten Ausprägung fähiges Universale, das nicht in sich besteht, sondern nur in seiner Verwirklichung (ut universale contrahibile, non in se subsistens, sed in eo, quod actu est), wie Punkt, Linie, Oberfläche nach der Ordnung der Progression dem Körper, in dem sie allein zur Wirklichkeit gelangen, vorhergehen. Wie das Universum deßhalb, weil es in Wirklichkeit nur concret existirt, noch keineswegs ein bloßer Verstandesbegriff ist, so sind auch die Universalien nicht bloße Verstandesbegriffe, wenn sie gleich außer dem Einzelnwesen in Wirklichkeit nicht existiren, gleichwie Linie und Oberfläche, obschon sie außer dem Körper nicht vorkommen, dennoch nicht bloße Verstandesbegriffe (entia rationis) sind, weil sie im Körper eben so sind, wie die Universalien in den Einzelndingen. Der Verstand gibt ihnen jedoch durch Abstraction ein Sein außerhalb den Dingen, und diese Abstraction ist ein Verstandesbegriff, da ihnen doch ein absolutes Sein nicht zukommen kann. Denn das völlig absolute Universale ist Gott. Wie aber das Universale in unserem Geiste ist, werden wir im Buche von den Muthmaßungen sehen, wiewohl es schon aus dem Gesagten erhellen kann, da sie im Geiste nur Geist und somit auf geistige Weise concret (intellectualiter contracte) existiren. Da das Denken des Geistes ein [1]) helleres und höheres Sein ist, so erfaßt es die Universalien, wie sie concret in ihm und im anderen Sein existiren (cujus intelligere cum sit esse clarius et altius, apprehendit universalium contractionem in se et in aliis). Der Hund und andere Thiere derselben Art sind durch das in der Natur liegende Gemeinsame der Art, das in ihnen sich findet, zu einer Art verbunden, und dies wäre auch so,

1) Daß dem intelligere kein edleres und höheres Sein zukommt, als dem reinen Sein oder Leben, widerstreitet der ganz bestimmten Lehre Cusa's. Daher ist in den Textesworten: cujus (intellectus) intelligere cum non sit esse clarius et altius — das non unfehlbar zu streichen.

wenn auch nicht der Geist eines Plato durch Vergleichung des Aehnlichen sich Artbegriffe bilden würde. Es folgt also das Erkennen hinsichtlich seiner Thätigkeit dem Sein und Leben (sequitur igitur intelligere, esse et vivere quoad operationem suam), weil es durch seine Thätigkeit weder Sein, noch Leben, noch auch das Erkennen des Geistes selbst setzen kann; hinsichtlich der erkannten Dinge dagegen folgt das Sein und Leben als Abbild dem Erkennen der Natur (quo ad res intellectas sequitur esse et vivere intelligere naturae in similitudine). Es sind daher die Universalien, welche sich der Geist durch Vergleichung bildet, ein Abbild (similitudo) der in den Dingen concret existirenden Universalien. Die Universalien existiren im Geiste bereits und zwar auf concrete Weise, bevor dieser sich derselben durch denkende Betrachtung der Außenwelt, was seine Thätigkeit ist, bewußt wird. Denn er kann nichts erkennen, was nicht schon in ihm in concreter Weise — er selbst ist. Erkennt er also die Welt, so bringt er mittelst sinnbildlicher Zeichen ein Bild der Welt, das in ihm auf concrete Weise liegt, zum Bewußtsein und zur Entwicklung (intelligendo mundum quendam similitudinarium, qui est in ipso contractus, notis et signis similitudinariis explicat).

Siebentes Kapitel.

Von der Dreieinigkeit des Universums.

Da die absolute Einheit nothwendig, zwar nicht concret, wohl aber absolut dreieinig ist (denn die absolute Einheit ist nichts Anderes, als die Dreieinigkeit, die in ihren inneren Beziehungen gleichsam intimer erfaßt wird (quae quidem in quadam correlatione familiarius apprehenditur), wie im ersten Buche hinlänglich gezeigt ist, so ist auch die concret größte Einheit, als Einheit, gleichfalls dreieinig, nicht absolut, so daß die Dreieinigkeit Einheit ist, sondern concret, so daß die Einheit nur in Dreiheit besteht, wie das Ganze in seinen Theilen. In der Gottheit ist jede Person die Einheit selbst, und weil die Einheit Dreieinigkeit ist, so ist eine Person nicht die andere. Im Universum kann es nicht so sein; deßhalb haben die drei Correlationen, die im Göttlichen Personen heißen, kein anderes wirkliches Sein, außer in ihrer Einheit zumal (nisi in unitate simul). Man muß das genau beachten, denn im Göttlichen ist die Vollkommenheit der Einheit, die Dreieinigkeit ist, so groß, daß der Vater wirklich (actu) Gott, der Sohn wirklich Gott, der hl. Geist wirklich Gott ist, der Sohn und hl.

Geiſt wirklich im Vater, der Sohn und Vater im hl. Geiſte, der Vater und hl. Geiſt im Sohne iſt. Im concret Größten kann dies nicht ſein, denn die Beziehungen (correlationes) haben kein Beſtehen aus und durch ſich, außer in ihrer Verbindung (correlationes non sunt subsistentes per se, nisi copulate). Es kann daher nicht jede das Univerſum ſein, ſondern nur alle zuſammen. Es iſt nicht eine in Wirklichkeit in der andern, ſondern ſie ſind, ſo gut es nur immer die Natur des Concreten zuläßt, auf das Vollkommenſte gegenſeitig verbunden, ſo daß ſich aus ihnen das Eine Univerſum geſtaltet, das ohne dieſe Dreifachheit nicht Eines ſein könnte. Denn die Concretheit kann nicht ohne ein der Concretheit Fähiges (contrahibile), ein concret Machendes (contrahens) und eine Verbindung, die ſich in der gemeinſamen Thätigkeit der beiden Erſtgenannten vollzieht, gedacht werden. Jene Fähigkeit bezeichnet die Möglichkeit, die aus der zeugenden göttlichen Einheit herabſteigt, die allem Sein vorhergeht. So geht im concreten Sein nichts dem Sein-Können vorher. Denn wie ſollte etwas ſein, wenn es nicht ſein könnte? Die Möglichkeit ſteigt ſomit von der ewigen Einheit herab. Das concret Machende ſteigt, da es die Möglichkeit begränzt, von der Gleichheit der Einheit herab. Die Gleichheit der Einheit iſt die Gleichheit des Seins. Sein und Einheit ſind Wechſelbegriffe. Da nun das concret Machende die Möglichkeit gleichmacht, daß ſie Dieſes oder Jenes ſei, ſo ſagt man mit Recht, daß es aus der Gleichheit des Seins, welche im Göttlichen das Wort iſt, herabſteige. Und da dieſes Wort oder die Vernunft und Idee oder auch die abſolute Nothwendigkeit der Dinge die Möglichkeit durch das concret Machende nöthiget und bindet, ſo haben Einige das Concretmachende das bildende Princip der Welt oder die Weltſeele genannt, die Möglichkeit — die Materie, Andere das Fatum der Subſtanz (fatum in substantia), wieder Andere, wie die Platoniker, das Alles umſchließende Band (necessitatem complexionis), weil es von der abſoluten Nothwendigkeit herabſteigt, ſo daß es eine Art concreter Nothwendigkeit iſt, ein concretes bildendes Princip, in dem alle andern Bildungsprincipien als in ihrem Urbilde enthalten ſind, wovon ſpäter die Rede ſein wird. Endlich gibt es eine Verbindung des concret Machenden und des der Concretheit Fähigen oder der Materie und Form, oder der Möglichkeit und Nothwendigkeit, die ſich durch einen gewiſſen Geiſt der Liebe, der durch ſeine Bewegung jene Vereinigung bewirkt, vollzieht. Es iſt klar, daß dieſe Verbindung von dem hl. Geiſte, der die unendliche Verbindung iſt, herabſteige.

Es ergeben ſich ſonach vier allgemeine Modalitäten des Seins: jene Modalität des Seins, welche die abſolute Nothwendigkeit — Gott iſt; in dieſer Weiſe des Seins iſt Alles in Gott — die ab-

solute Nothwendigkeit. Die zweite Art des Seins ist jene, vermöge welcher die Dinge in dem Alles umschlingenden Bande sind, wo die an sich wahren Bilder der Dinge sind, wie in unserm Geiste (ob das wirklich so sei, werden wir unten sehen). Die dritte Weise des Seins ist die der determinirten Möglichkeit, in Wirklichkeit Dies oder Jenes zu sein. Die letzte Weise ist die der reinen Möglichkeit — wie die Dinge sein können. Die letzten drei Weisen des Seins bilden im Universum Eine universelle Art des Seins, jedoch nicht so, als wäre es aus jenen drei Weisen wie aus Theilen zusammengesetzt, sondern aus besondern Weisen des Seins, wie z. B. eine Rose, die an einem Rosenstocke im Winter der Potenz nach, im Sommer in der Wirklichkeit sich befindet, aus der einen Seinsweise der Möglichkeit in die andere der Determination durch die Wirklichkeit übergegangen ist.

Achtes Kapitel.

Von der Möglichkeit oder der Materie des Universums.

Um nun, wenn auch nur in Kürze das vorzuführen, was unserer Unwissenheit zur Belehrung dienen kann, wollen wir die genannten drei Weisen des Seins etwas weiter erörtern und dabei mit der Möglichkeit beginnen.

Die Alten haben sich viel mit ihr beschäftigt; ihre übereinstimmende Lehre war: aus Nichts wird Nichts, weßhalb sie eine gewisse absolute Möglichkeit, Alles zu sein, als ewig annehmen, in der sie sich Alles der Möglichkeit nach enthalten dachten. Den Begriff dieser Materie oder Möglichkeit haben sie durch eine verkehrte Denkoperation, wie man sie sonst nur bei der Ermittlung der absoluten Nothwendigkeit anwendet, gesucht; auf dem Wege des Hinwegnehmens der Form der Körperlichkeit vom Körper meinten sie den Körper sich nichtkörperlich denken zu können. Bei dieser Unwissenheit konnten sie das Wesen der Materie nicht erfassen; denn wie läßt sich ein Körper ohne Form an einem Körper denken? Sie sagten dann weiter, die Möglichkeit gehe jedem Dinge der Natur nach vorher, so daß man nie in Wahrheit sagen konnte: Gott ist, ohne daß man nicht auch in Wahrheit sagen mußte: die absolute Möglichkeit ist. Doch nahmen sie dieselbe nicht gleichewig mit Gott, weil sie, die nicht Etwas und nicht Nichts, nicht Eine und nicht Mehrere, nicht Dieses und nicht Jenes ist, von Gott ist; sie faßten sie, als die Möglichkeit zu Allem, die nichts von Allem wirklich ist. Da sie aller Gestalt entbehrt, nannten die Platoniker sie den Mangel (carentiam). Weil sie Mangel hat, will sie (quia caret, appetit); sie ist daher die Willfährige (aptitudo),

die der ihr gebietenden, d. i. sie zum wirklichen Sein führenden Nothwendigkeit gehorcht, wie das Wachs dem Künstler, der etwas aus demselben machen will. Die Formlosigkeit (informitas) geht aus dem Mangel und der Willfährigkeit hervor, und ist deren Verbindung, so daß die absolute Möglichkeit gleichsam eine dreifache, ohne Zusammensetzung, ist; denn Mangel, Willfährigkeit und Formlosigkeit können nicht ihre Theile sein, sonst würde der absoluten Möglichkeit etwas vorhergehen, was unmöglich ist. Es sind daher Modalitäten (modi), ohne welche die absolute Möglichkeit als solche nicht wäre. Der Mangel ist zufällig (contingenter) in der Möglichkeit: weil sie die Form nicht hat, die sie haben kann, heißt sie Mangel. Die Formlosigkeit ist gleichsam die Form der Möglichkeit, die nach den Platonikern gleichsam die Materie der Formen ist. Denn indem sich die Weltseele mit der Möglichkeit verbindet, wird jene formlose Vegetation (vegetabilitas) in die wirklich vegetative Seele gebracht, in Folge der Bewegung, die von der Weltseele ausgeht und der Bewegungsfähigkeit der Möglichkeit oder Vegetation. Sie lehrten daher auch, die Formlosigkeit sei die Materie der Formen, die dann durch Sinn, Verstand und Vernunft zur Wirklichkeit gestaltet wird. Daher nannte Homer die ὕλη den Stoff für Körper (nutricem corporum), die Formlosigkeit aber den Stoff für die Seelen. Einer der Unsrigen sagte, das Chaos sei der Welt naturgemäß vorhergegangen, als Möglichkeit der Dinge, im Chaos sei der formlose Geist gewesen, in dem alle Seelen der Möglichkeit nach sind. Die Stoiker sagten daher, alle Formen seien in der Möglichkeit wirklich (actu), allein verborgen, es dürfe nur die sie verdeckende Hülle hinweggenommen werden, damit sie hervortreten (et per[1]) sublationem tegumenti apparere), wie wenn ein Löffel aus Holz nur durch Hinwegnehmen (von Holztheilen) entstünde. Nach den Peripatetikern aber sind die Formen nur der Möglichkeit nach in der Materie, und werden durch eine bildende Kraft hervorgebracht (per efficientem educi dicebant). Offenbar ist es das Richtige, daß die Formen nicht aus der Möglichkeit entstehen, sondern aus einer bildenden Kraft. Denn wer vom Holze Theile hinwegnimmt, um aus dem Holze eine Statue zu machen, der gibt ihm Form (addit de forma); das ist klar. Denn wenn man aus Stein keinen Kasten machen kann, so liegt der Fehler in der Materie; kann aber ein Anderer als der Künstler nicht aus Holz einen Kasten herstellen, so liegt der Fehler im Verfertiger. Es ist also Materie und eine wirkende Kraft erforderlich. In einem gewissen Sinne sind daher die Formen der Möglichkeit nach in der Materie, die, wie es dem Bildner convenirt, in Wirklichkeit gesetzt werden. So ist nun nach den Peripa-

1) Dieses per fehlt im Texte, gehört aber nothwendig hierher, um den Sinn herzustellen. Eine Parallele ist gleich die folgende Zeile: fit per ablationem partium.

tetikern in der absoluten Möglichkeit die Gesammtheit der Dinge der Möglichkeit nach, die absolute Möglichkeit ist unbegrenzt und unendlich, wegen des Mangels an Form und der Gefügigkeit zu Allem. Diese Unendlichkeit ist das Gegentheil der Unendlichkeit Gottes; jene entsteht aus Mangel, diese aus Ueberfluß, weil Alles in ihm er selbst in Wirklichkeit ist. So ist die Unendlichkeit der Materie privativ, die Gottes negativ.

Das sind die Sätze Derer, die über die absolute Möglichkeit sich ausgesprochen haben.

Wir finden durch unsere Wissenschaft des Nichtwissens, daß eine absolute Möglichkeit unmöglich ist. Denn da unter den möglichen Dingen nichts weniger sein kann, als die absolute Möglichkeit, die auf das Allernächste an das Nichtsein grenzt, auch nach der Ansicht mehrerer Autoren, so käme man auf ein Kleinstes und somit auch auf ein Größtes in dem, was ein Mehr oder Weniger zuläßt, was unmöglich ist. Daher ist die absolute Möglichkeit nur in Gott und Gott selbst; außer ihm ist sie nicht möglich, denn es gibt nichts, das in absoluter Potenz wäre, da Alles außer Gott nothwendig beschränkt (contracta) ist. Wenn sich auch in der Welt verschiedene Dinge finden, von denen aus dem einen mehr entstehen kann, als aus dem andern, so kommt man doch zu keinem absolut Größten oder Kleinsten, sondern gerade aus ihrem Vorhandensein folgt, daß es keine absolute Möglichkeit gebe. Jede Möglichkeit ist also beschränkt, ihre Beschränkung ist die Wirklichkeit. Es gibt folglich keine reine Möglichkeit, die ganz unbeschränkt wäre durch was immer für eine Wirklichkeit. Auch die Gefügigkeit (aptitudo) der Möglichkeit kann nicht unendlich und absolut sein, frei von jeder Beschränkung. Denn indem Gott die unendliche Wirklichkeit (actus) ist, ist er die Ursache dieser Wirklichkeit, die Möglichkeit des Seins ist zufällig (est contingenter). Ist nun die Möglichkeit absolut, zu was bildet sie dann das Zufällige (cui contingit)? [1]) Das Zufällige kommt aber der Möglichkeit schon deßhalb zu, weil [2]) das Sein aus dem Ersten nicht die vollständig und schlechthin absolute Wirklichkeit sein kann. Die Wirklichkeit wird daher gleichfalls durch die Möglichkeit beschränkt, so daß sie nie absolut, sondern in Potenz, und die Potenz nie absolut, sondern durch die Wirklichkeit beschränkt ist. Es gibt übrigens Unterschiede und Stufen: Eines ist mehr in Wirklichkeit, ein Anderes mehr in Potenz, ohne daß man jedoch je auf ein schlechthin Größtes und Kleinstes kommt, weil die größte und

1) Im Texte steht nach: cui contingit Doppelpunkt, als wäre cui contingit ein Relativsatz zu possibilitas est absoluta. Es muß aber dieser Satz als Fragesatz genommen werden, worauf schon der Umstand führt, daß sonst der Satz: si igitur possibilitas est absoluta keinen Nachsatz hat.

2) Statt per hoc, quo des Textes muß stehen: per hoc, quod.

kleinſte Wirklichkeit mit der größten und kleinſten Potenz coincidirt und das abſolut Größte iſt, wie im erſten Buche gezeigt iſt. Ferner: wäre die Möglichkeit der Dinge nicht beſchränkt, ſo gäbe es keinen vernünftigen Grund der Dinge (non posset ratio rerum haberi), ſondern Alles wäre durch Zufall, wie Epikur fälſchlich lehrte. Denn daß dieſe Welt nach vernünftigem Grunde (rationabiliter) aus der Möglichkeit hervorging, erfolgte nothwendig deßhalb, weil die Möglichkeit nur die Gefügigkeit hatte, gerade nur dieſe Welt zu ſein. Die Gefügigkeit der Möglichkeit war alſo beſchränkt, nicht abſolut. Dies gilt von Erde, Sonne und den übrigen Geſchöpfen. Wären ſie nicht in einer gewiſſen beſchränkten Möglichkeit in der Materie verborgen geweſen, ſo wäre kein größerer Grund für ihr Hervortreten in die Wirklichkeit, als für das Gegentheil vorhanden geweſen. Wenn daher gleich Gott unendlich iſt und demgemäß eine unendliche Welt hätte erſchaffen können, ſo konnte doch die Welt, weil die Möglichkeit nothwendig beſchränkt und nicht abſolut, auch die Gefügigkeit der Materie keine unendliche war, hinſichtlich der Möglichkeit ihres Seins nicht in Wirklichkeit (actu) unendlich, oder größer oder anders ſein, als ſie iſt. Die Beſchränkung der Möglichkeit iſt die Wirklichkeit, dieſe aber ſtammt aus der abſolut größten Wirklichkeit. Da demnach die Beſchränkung der Möglichkeit aus Gott kommt und die Beſchränkung der Wirklichkeit aus dem Zufall, ſo iſt die mit Nothwendigkeit beſchränkte Welt durch Zufall endlich. (Quare cum contractio possibilitatis sit ex Deo, et contractio actus ex contingenti, hinc mundus necessario contractus ex contingenti finitus est.)

Aus dem Begriffe der Möglichkeit ſehen wir alſo, daß das concret Größte aus der nothwendig beſchränkten Möglichkeit entſtanden iſt, eine Beſchränkung, die nicht zufällig iſt, weil ſie durch die Wirklichkeit erfolgt. So hat denn das Univerſum eine vernünftige und nothwendige Urſache ſeiner Concretheit, ſo daß die Welt, die nur ein beſchränktes Sein hat, nicht zufällig aus Gott iſt, dem abſolut Größten. Das iſt ganz beſonders in's Auge zu faſſen. Da alſo Gott die abſolute Möglichkeit iſt, ſo iſt die Welt, wenn wir ſie als in der abſoluten Möglichkeit ſeiend betrachten, in Gott und die Ewigkeit ſelbſt; betrachten wir ſie als beſchränkte Möglichkeit, ſo geht die Möglichkeit nur der Natur nach der Welt vorher, und dieſe beſchränkte Möglichkeit iſt nicht die Ewigkeit, noch gleichewig mit Gott, ſondern ein Abfall von ihr (cadens ab ipsa) und wie Endliches und Abſolutes in unendlichem Abſtande.

Auf dieſe Weiſe müſſen die Anſichten über die Möglichkeit oder Materie nach den Principien der Wiſſenſchaft des Nichtwiſſens ihre Berichtigung erhalten.

Wie die Möglichkeit ſtufenweiſe zur Wirklichkeit vorſchreite, wollen wir uns im Buche über die Muthmaßungen zu erörtern vorbehalten.

Neuntes Kapitel.

Ueber die Seele oder das belebende Princip des Univerſums.

Alle Philoſophen ſtimmen darin überein, daß das Seinkönnen nur durch das wirkliche Sein zur Wirklichkeit gebracht werden kann, weil nichts ſich ſelbſt in Wirklichkeit ſetzen kann, weil es ſonſt die Urſache ſeiner ſelbſt und ſomit da wäre, bevor es iſt. Man ſagte daher, was die Möglichkeit in Wirklichkeit ſetzt, handle nach Abſicht (ex intentione), ſo daß die Möglichkeit aus vernünftiger Anordnung, nicht durch Zufall zur Wirklichkeit gelangt. Dieſe Wirkungsweiſe nannte man theils Geiſt (mentem), theils Vernunft (intelligentiam), theils Weltſeele, theils Fatum der Subſtanz, theils, wie die Platoniker, das umſchließende Band (necessitatem complexionis). Dieſe glaubten nämlich, die Möglichkeit werde mit Nothwendigkeit durch ſich ſelbſt determinirt, ſo daß ſie jetzt in Wirklichkeit iſt, was ſie vorher ſein konnte. In jenem Geiſte liegen nach den Platonikern die Formen der Dinge geiſtig ebenſo, wie in der Materie der Möglichkeit nach. Das Alles umſchließende Band, das in ſich das Urbild der Formen hat, bewegt der natürlichen Ordnung gemäß den Himmel, ſo daß mittelſt der Bewegung als des Werkzeugs die Möglichkeit zu einer dem geiſtigen Urbilde möglichſt entſprechenden Wirklichkeit gelangt. Mittelſt dieſer Operation des Geiſtes werde durch die Bewegung die in die Materie gelegte Form ein, wenn auch nicht wahres, ſo doch der Wahrheit nahe kommendes Abbild der idealen Form des Geiſtes. Demnach ſind nach den Platonikern in der Weltſeele die Ideen (veras formas) der Dinge, zwar nicht der Zeit, wohl aber der Natur nach vorher, als ſie in den Dingen ſind. Die Peripatetiker geben dies nicht zu, indem ſie behaupten, die Ideen (formas) hätten kein anderes Sein, außer in der Materie und durch Abſtraktion, die den Dingen folgt, im Geiſte. Die Platoniker nehmen eine Mehrheit ſolcher unter ſich verſchiedenen Ideen, die aus der Einen unendlichen Vernunft ſtammen, an, in welcher ſie alle Eines ſeien. Doch ließen ſie dieſe Ideen nicht aus der Einen Vernunft geſchaffen werden, ſondern ſo herabſteigen, daß ſie in der Weltſeele die Entfaltung des göttlichen Geiſtes erblickten, und was in Gott Eine Uridee iſt, in der Weltſeele mehrere und verſchiedene Ideen ſind. Sie fügten bei, Gott gehe naturgemäß dem umſchließenden Bande der Nothwendigkeit vorher, wie die Weltſeele der Bewegung und dieſe der zeitlichen Entfaltung der Dinge. Dieſe zeitliche Entwicklung folgt dem

Naturgesetze, das in der Weltseele liegt, und heißt substantielles Fatum, die zeitliche Entfaltung desselben ist das gewöhnlich sogenannte Fatum. So ist, was wir die geistige Welt nennen, die Art und Weise des Seins in der Weltseele. Das Sein in der Wirklichkeit, wo die Möglichkeit, durch die Wirklichkeit determinirt, die Entwicklung hervorbringt, ist die Sinnenwelt. Die Ideen, wie sie im materiellen Sein liegen, sind nach ihnen von denen, die in der Weltseele sind, nur in der Seinsweise verschieden; in dieser wahr und an sich, in der Materie dem Wahren sich nähernd (verisimiliter), nicht in ihrer Reinheit, sondern verdunkelt. Die Wahrheit der Ideen erweise nur die Vernunft (intellectum); Verstand, Einbildung und Sinne erfassen nur die Abbilder oder die Vermischung der Ideen mit der Möglichkeit, weßhalb sie auch nicht die Wahrheit, sondern nur ein Meinen erzielen (non vere attingitur quidquam, sed opinative). Von der Weltseele geht nach den Platonikern alle Bewegung aus, denn sie ist ganz im Ganzen und in jedem Theile der Welt, obwohl sie nicht dieselbe Thätigkeit in allen Theilen entfaltet, wie auch die Seele im Menschen in den Haaren und im Herzen nicht die gleiche Wirksamkeit zeigt, obgleich sie ganz im ganzen Menschen und in jedem Theile ist. In der Weltseele sind alle Seelen, in und außer den Körpern, enthalten, weil sie das ganze Universum durchdringt, nicht theilweise, da sie untheilbar und einfach ist. Sie ist ganz in der Erde, wo sie die Erde zusammenhält, ganz im Stein, wo sie das Feste der Theile bewirkt, ganz im Wasser, in den Bäumen ꝛc. Sie ist die erste kreisförmige Entfaltung des göttlichen Geistes, der das Centrum bildet, die natürliche Entfaltung der zeitlichen Ordnung der Dinge. Wegen der in ihr liegenden Unterscheidung und Ordnung nannten sie dieselbe auch die sich bewegende Zahl; sie bestehe, wie diese, aus Gleichem und Verschiedenem, und unterscheide sich auch nur durch die Zahl von der Seele des Menschen. Was die Seele für den Menschen, ist sie für das Universum. Alle Seelen kommen von ihr und lösen sich schließlich, wenn nicht Mißverdienste ein Hinderniß bilden, in sie wieder auf.

Viele Christen haben sich dieser Ansicht der Platoniker angeschlossen, und zwar hauptsächlich aus dem Grunde: da das Wesen des Steines ein anderes, als das des Menschen ist, und in Gott keine Verschiedenheit und kein Andersein stattfindet, so hielten sie es für eine logische Nothwendigkeit, daß die verschiedenen Ideen, nach welchen die Dinge verschieden sind, nach Gott und vor den Dingen seien (denn das Rationelle einer Sache geht ihr vorher). Diese Sonderung fanden sie befriedigt in dem Begriffe des die Welt regierenden Geistes (intelligentia rectrice orbium). Diese unterschiedenen Ideen sind die unzerstörlichen Begriffe der Dinge in der Weltseele, ja, diese selbst faßten sie als den Gesammtbegriff aller

Begriffe; alle Begriffe haben in ihr ihr ſubſtantielles Sein, wiewohl das ſchwer zu verſtehen ſei. Sie führen ſelbſt die Autorität der heiligen Schrift zur Begründung an. Wenn Gott ſprach: es werde Licht! und es ward Licht, wie hätte er ſagen können: Es werde Licht! wenn die Wahrheit (Idee) des Lichtes nicht naturgemäß vorher dageweſen wäre? Und nachdem zeitlich das Licht in Wirklichkeit umgeſetzt war, warum wurde es gerade Licht und nicht anders genannt, wenn die Idee des Lichts nicht vorher da war? Vieles Aehnliche wird zur Beſtätigung angeführt.

Die Peripatetiker geben zwar zu, das Werk der Natur ſei ein Werk der Intelligenz, läugnen jedoch das Daſein der Ideen. Wenn ſie nicht unter der Intelligenz Gott verſtehen, ſo ſind ſie ſicher im Irrthume. Denn wenn kein Wiſſen der Dinge und der Intelligenz iſt, wie kann ſie denn, was doch Vorausſetzung iſt, die Dinge bewegen? Hat ſie aber eine Kenntniß der zeitlich zu entwickelnden Dinge, was das Vernünftige in der Bewegung (ratio motus) iſt, ſo kann dieſe von den Dingen, die ja zeitlich noch nicht exiſtiren, nicht abſtrahirt ſein. Gibt es alſo ein Wiſſen ohne Abſtraction, ſo iſt es ſicher dasjenige, von dem die Platoniker reden, das nicht den Dingen entnommen iſt, ſondern nach dem die Dinge gebildet ſind (res secundum eam). Daher waren nach den Platonikern die Ideen der Dinge nicht etwas Geſondertes, verſchieden von der Intelligenz ſelbſt, ſondern ſie bildeten, obwohl unter ſich geſchieden, Eine einfache Intelligenz, die alles Vernünftige in ſich begreift. So iſt zwar die Idee des Menſchen nicht die des Steins, gleichwohl hat die Menſchheit, von der der Menſch der concrete Ausdruck iſt, kein anderes Sein als in der Intelligenz, in ihr geiſtig, in der Wirklichkeit reell. Es gibt nicht eine andere (ideale) Menſchheit des Plato und eine andere in der Realität, ſondern dieſelbe Menſchheit Plato's iſt in verſchiedenen Seinsweiſen, vorher in der Intelligenz, dann in der Wirklichkeit, was jedoch nicht als ein Vorher der Zeit zu denken iſt, ſondern ſo wie der rationelle Grund (ratio) einer Sache ihr naturgemäß vorhergeht. Sehr ſcharfſinnig und philoſophiſch ſind hierin die Platoniker, und Ariſtoteles hat ſie vielleicht nicht ganz philoſophiſch hierin getadelt, indem er mehr an der Schale der Worte hängen blieb, als in den Kern der Sache eindrang.

Wo die Wahrheit liege, wollen wir nun durch die Wiſſenſchaft des Nichtwiſſens ermitteln.

Es iſt bewieſen, daß man auf kein einfach Größtes kommt, daß es daher keine abſolute Möglichkeit und keine abſolute Idee (formam) oder Wirklichkeit (actum) gebe, die nicht Gott iſt, daß jedes Ding beſchränkt iſt und es nur Eine Idee aller Ideen (forma formarum) und Ein Urbild (veritas veritatum) gebe, und die abſolute Idee des Kreiſes und Vierecks

die gleiche ist. Die Ideen der Dinge sind daher nicht unterschieden, außer sofern sie concret (contractae) erscheinen; in ihrer Absolutheit sind sie Eine ununterschiedene Idee — das Wort Gottes. Die Weltseele hat daher kein anderes Sein, als ein mögliches, durch welches sie beschränkt wird, und der Geist ist nicht getrennt, nicht trennbar von den Dingen (mens non est separata a rebus aut separabilis). Denn betrachten wir den Geist in seiner gänzlichen Getrenntheit von der Möglichkeit, so ist dies der göttliche Geist, der allein ganz und gar Wirklichkeit ist. Es kann somit nicht mehrere gesonderte Ideen geben, denn jede wäre in Bezug auf ihre Abbilder das Größte und Wahrste. Nun kann es aber nicht mehrere Größte geben. Ein unendliches Urbild ist nothwendig und hinreichend, in dem Alles geordnet enthalten ist, das allen rationellen Grund auch für die verschiedensten Dinge auf das Adäquateste in sich begreift. Wenn wir die große Verschiedenheit der Dinge betrachten, so staunen wir darüber, wie Eine einfachste Idee von allen auch der Grund der Differenz der Einzeldinge sein soll. Nach den Principien unseres Systems muß dies so sein, weil sie alle Verschiedenheit als Identität in Gott nachweisen. Da wir erkennen, daß in Gott die Verschiedenheit der rationellen Gründe aller Dinge auf das Wahrste existirt, so erkennen wir eben darin, daß dies das Wahrste ist, den Einen wahren rationellen Grund aller Dinge, und dies ist die höchste Wahrheit selbst. Sagt man, Gott habe nach einer andern Idee (alia ratione) den Menschen, nach einer andern den Stein erschaffen, so ist dies wahr in Hinsicht auf die Geschöpfe, nicht auf den Schöpfer, wie wir an den Zahlen sehen. Der Ternar ist ein Einfachstes (ratio simplicissima), das weder ein Mehr noch ein Weniger zuläßt, in sich einig; ganz anders aber wird er in Bezug auf die Dinge. Anders ist der Ternar der Dreiecke, anders der von Materie, Form und Zusammensetzung in der Substanz, anders der von Vater, Mutter, Sohn, anders der von drei Menschen und drei Eseln. Das Alles mit Nothwendigkeit umschließende Band ist daher nicht, wie die Platoniker wollten, ein Geist, geringer als der ihn zeugende, sondern der dem Vater in der Gottheit gleiche Sohn; er heißt λόγος oder Vernunft (ratio), weil er die Vernunft (der rationelle Grund) von Allem ist. Es heißt daher auch nichts, was die Platoniker von den Bildern der Formen (Ideen — de imaginationibus formarum) gesagt haben; sondern es gibt nur Eine unendliche Idee (forma formarum), von der alle Ideen Abbilder sind, wie wir oben gezeigt haben. Man muß dies genau ins Auge fassen. Die Weltseele ist zwar als eine Art universeller Form, die alle Formen in sich faßt, zu betrachten; allein sie existirt in Wirklichkeit nur beschränkt und ist in jedem Dinge die concrete Form des Dinges (forma contracta rei), wie in der Lehre vom Universum gezeigt wurde. Gott ist also die hervorbringende, ge-

ſtaltende und zum Ziel führende Urſache von Allem, der in dem Einen Worte Alles noch ſo Verſchiedene hervorbringt, und es gibt kein Geſchöpf, das nicht durch Verendlichung weniger wäre (quae non sit ex contractione diminuta), in unendlichem Abfall von jenem göttlichen Wirken; denn nur Gott iſt abſolut, alles Andere iſt beſchränkt (solus Deus absolutus, omnia alia contracta). Es gibt auch kein Mittelding zwiſchen dem Abſoluten und Beſchränkten, wie ſich Die einbildeten, die die Weltſeele ſich als einen Geiſt dachten, der nach Gott und vor der Verendlichung der Welt wäre. Nur Gott iſt die Seele und der Geiſt der Welt, ſofern man die Seele als etwas Abſolutes denkt, in dem alle Formen der Dinge in Wirklichkeit ſind.

Die Philoſophen waren über das Wort Gottes und das abſolut Größte nicht vollſtändig unterrichtet, daher faßten ſie Geiſt, Seele und Nothwendigkeit in einer gewiſſen Entwicklung dieſer Nothwendigkeit abſolut, nicht beſchränkt auf. Die Ideen im Worte ſind in Wirklichkeit das Wort ſelbſt, in allen Dingen ſind ſie beſchränkt. Die Ideen, die in der erſchaffenen geiſtigen Natur liegen, ſind zwar gemäß der geiſtigen Natur gewiſſermaßen mehr abſolut, jedoch nicht ohne Beſchränkung, weil ſie einem Geiſte angehören, deſſen Thätigkeit, wie Ariſtoteles ſagt, ein Erkennen durch abſtrahirte Aehnlichkeit iſt (per similitudinem abstractivam). Hierüber Einiges im Buche von den Muthmaßungen. Das über die Weltſeele Geſagte mag genügen.

Zehntes Kapitel.

Vom Geiſte des Univerſums.

Einige betrachten die Bewegung, welche die Verbindung der Form und Materie bewirkt, als eine Kraft (spiritum), die die Vermittlung zwiſchen Form und Materie vollzieht und dachten ſich dieſelbe über den freien Himmelsraum, die Planeten und die irdiſche Welt verbreitet. Sie nannten ſie ἄτροπος, gleichſam das Bewegungsloſe, weil ſie glaubten, der Eine Himmelsraum habe eine einfache Bewegung von Oſt nach Weſt; ſodann κλωθώ, das iſt: Umdrehung, weil ſich die Planeten durch Umdrehung gegen den Himmelsraum von Weſt nach Oſt bewegen; endlich λάχεσις, d. i. Zufall (sors), weil der Zufall die Welt regiert. Die Bewegung der Planeten iſt die Entfaltung der erſten Bewegung und die Bewegung im Zeitlichen iſt die Entfaltung der Planetenbewegung. In den irdiſchen Dingen ſind einige Urſachen von gewiſſen Folgen verborgen, wie die Saat im Samen enthalten iſt; daher ſagten die Alten, was in der Weltſeele wie zu einem Knäuel eingewickelt ſei, werde durch die Bewegung ent-

wickelt und entfaltet. Die Philosophen gingen nämlich davon aus: wie ein Künstler, der eine Statue in Stein aushauen will, die Form derselben als Idee in sich hat, und dann mittelst einiger Instrumente die Form der Statue nach seinem idealen Bilde abbildlich darstellt, so trage die Weltseele die Ideen der Dinge in sich und bringe sie mittelst der Bewegung in der Materie zur Wirklichkeit; diese Bewegung erstrecke sich über Alles; daß ein Ding in Wirklichkeit gerade dieses Ding sei, werde durch diese Bewegung bestimmt. Diese verbindende Kraft (spiritum connexionis) gehe aus Beidem: der Möglichkeit und der Weltseele hervor. Denn da die Materie durch ihre Gefügigkeit ein gewisses Verlangen nach der Form hat, diese aber nach der Wirklichkeit strebt, jedoch nicht absolut bestehen kann, da sie kein eigenes Sein hat und auch nicht Gott ist, so senkt sie sich in die Möglichkeit (Materie) herab, um beschränkt in ihr zu sein, und wirkt begrenzend, vollendend und bestimmend. Aus dieser gegenseitigen Durchdringung entsteht die beide verbindende Bewegung. Diese bewegende Kraft geht durch das ganze Universum und alle seine Theile und heißt Natur. Die Natur ist demnach der Inbegriff (complicatio) von Allem, was durch Bewegung entsteht. Wie nun diese Bewegung aus dem Allgemeinen herab sich specialisire (quomodo ab universali contrahitur usque in particulare), mit Beibehaltung der stufenmäßigen Ordnung, mag aus folgendem Beispiele erhellen. Wenn ich sage: Gott ist, so gehen diese Worte aus einer gewissen Bewegung hervor, in einer bestimmten Ordnung, so daß ich zuerst die Buchstaben, dann die Sylben, dann die Worte, zuletzt den ganzen Satz ausspreche, obwohl das Gehör diese Ordnung nicht unterscheidet. So steigt die Bewegung aus dem Allgemeinen in das Particulare herab, und erlangt hier zeitlich oder natürlich eine concrete Gestalt. Diese Bewegung, diese Kraft (spiritus) kommt von dem heiligen Geiste (descendit a sp. s.), der durch die Bewegung selbst Alles bewegt. Wie in dem Redenden ein gewisser Geist ist, der beim Reden von ihm ausgeht und in der oben angegebenen Weise sich concret ausgestaltet, so geht von Gott, der ein Geist ist, alle Bewegung aus. Denn also spricht die Wahrheit: „Nicht ihr seid es, die da reden, sondern der Geist eures Vaters redet in euch.“ Dies gilt auch von allen andern Bewegungen und Thätigkeiten. Dieser Geist nun (die Bewegung im Universum) ist ein erschaffener Geist, ohne den nichts eine Einheit ist und bestehen kann; die ganze Welt und Alles in ihr ist durch diesen Geist, der den Erdkreis erfüllt, in der naturgemäßen Verbindung; die Möglichkeit ist durch seine Vermittlung Wirklichkeit und die Wirklichkeit ebendadurch in der Möglichkeit. Es ist dies die Bewegung, die Alles zur liebenden Vereinigung und Einheit führt, so daß Alles Ein Universum bildet. Während Jedes seine besondere Bewegung hat,

um auf die beſte Weiſe das zu ſein, was es iſt, und Keines ſich ganz gleich wie das Andere bewegt, ſo nimmt doch Jedes an der Bewegung eines Jeden in ſeiner Weiſe, mittelbar oder unmittelbar Antheil (wie die Elemente an der Bewegung des Himmels und alle Glieder an der Bewegung des Herzens), auf daß es Ein Univerſum ſei. Durch dieſe Bewegung exiſtiren alle Dinge auf die beſtmöglichſte Weiſe, ſie erhalten ſich in ſich und in ihrer Art durch die natürliche Verbindung der verſchiedenen Geſchlechter, [1]) die durch natürliche Bewegung geeint, wenn auch individuell geſondert ſind. *Keine Bewegung kann aber die abſolut größte ſein*, weil dieſe mit der Ruhe coincidirt. Keine Bewegung iſt daher abſolut, denn die abſolute Bewegung iſt Ruhe, iſt Gott, der alle Bewegung in ſich begreift. Wie demnach alle Möglichkeit in der abſoluten ruht, welche der ewige Gott iſt, jede Form und Wirklichkeit in der abſoluten Form, die das Wort, der Sohn des Vaters iſt, ſo ruht alle verbindende Bewegung, alle einigende Proportion und Harmonie in der abſoluten Verbindung aus dem heiligen Geiſte, auf daß Ein Princip von Allem iſt — Gott, in dem und durch den Alles iſt, in einer gewiſſen dreifaltigen Einheit, die ihren abbildlichen concreten Ausdruck innerhalb dem ſchlechthin Größten und Kleinſten findet, in verſchiedenen Stufen, ſo daß eine Stufe der Bewegung nach Möglichkeit, Wirklichkeit und Verbindung in den geiſtigen Naturen iſt, wo Bewegen Denken iſt, eine andere Stufe in dem körperlichen Sein nach Materie, Form und Verbindung, wo das Bewegen Sein iſt. Doch hierüber ein anderes Mal. Das über die Dreieinigkeit des Univerſums Geſagte mag für jetzt genügen.

Elftes Kapitel.

Folgerungen aus dem Weſen der Bewegung.

Es ſtaunen vielleicht Manche über dieſe bisher unerhörte Sätze, deren Wahrheit die Wiſſenſchaft des Nichtwiſſens nachgewieſen hat. Wir wiſſen nun, daß das Univerſum dreieinig und daß es nicht ein Univerſum gibt, das nicht eine Einheit iſt aus Möglichkeit, Wirklichkeit und vereinigender Bewegung, ſo wie daß kein Weſen abſolut, ohne die andern beſtehen kann, weßhalb nothwendig Alles in den verſchiedenſten Gradunterſchieden beſteht, ſo daß im ganzen Univerſum nicht zwei Dinge einander vollkommen gleich ſind. Es iſt daher, wenn man die Verſchiedenheit der Bewegung der Weltkörper erwägt, unmöglich, daß etwas die Weltmaſchine ſei, oder *daß dieſe ſichtbare Erde* oder Luft, Feuer

1) Statt sexum muß es im Texte heißen: sexuum.

oder ſonſt irgend Etwas das feſte und unbewegliche (Welt-) Centrum bilde. Denn man kommt in der Bewegung auf kein ſchlechthin Kleinſtes, wie z. B. ein fires Centrum, weil das Kleinſte nothwendig mit dem Größten coincidirt. Es würde alſo das Centrum der Welt mit ihrer Peripherie coincidiren. Die Welt hat daher keine Peripherie; hätte ſie Centrum und Peripherie, ſo hätte ſie ihren Anfang und Ende in ſich ſelbſt, die Welt wäre in Bezug auf ein Anderes begrenzt, außer der Welt wäre ein Anderes und ein Raum, — Sätze, die alle der Wahrheit entbehren. Da es ſomit unmöglich iſt, daß die Welt in ein körperliches Centrum und eine beſtimmte Peripherie eingeſchloſſen ſei, ſo erkennen wir die Welt nicht, deren Centrum und Peripherie Gott iſt. Und wiewohl dieſe Welt nicht unendlich iſt, ſo kann ſie doch auch nicht als endlich gedacht werden, da ſie keine Grenzen hat, in welche ſie eingeſchloſſen iſt. Es kann ſomit auch die Erde, die das Centrum nicht ſein kann, nicht ohne alle Bewegung ſein (terra igitur, quae centrum esse nequit, motu omni carere non potest); denn daß ſie ſich bewegen müſſe, iſt auch in dem Sinne zu faſſen, daß ſie ſich noch unendlich weniger bewegen könnte (nam eam moveri taliter etiam necesse est, quod per infinitum minus moveri posset). Wie die Erde nicht das Centrum der Welt iſt, ſo iſt es auch nicht die Sphäre der Fixſterne oder ein anderer Umkreis derſelben, wiewohl die Erde, im Verhältniß zu dem Himmel betrachtet, mehr dem Centrum, der Himmel mehr der Peripherie ähnlich zu ſein ſcheint. Die Erde iſt alſo nicht das Centrum, auch nicht für die erſte oder irgend eine andere Sphäre; auch das Erſcheinen der ſechs Himmelszeichen über dem Horizonte berechtigt nicht zu dem Schluſſe, die Erde ſei im Centrum der achten Sphäre. Denn auch wenn dieſe von ihrem Centrum entfernt wäre und ſich in der Nähe einer durch die Pole gehenden Achſe befände, ſo daß ſie auf der einen Seite gegen den einen Pol erhoben, auf der andern gegen den andern Pol geſenkt wäre, würde Denjenigen, die ſo weit von den Polen entfernt ſtehen, als der Horizont ſich ausdehnt, nur die Mitte der Sphäre ſichtbar ſein, was für ſich klar iſt. Es iſt auch das Centrum der Welt nicht mehr innerhalb, als außerhalb der Erde. Ja, weder die Erde, noch irgend eine Sphäre (Himmelskörper) hat ein Centrum. Denn da das Centrum der von der Peripherie gleichweit entfernte Punkt iſt und es keinen vollkommen wahren Kreis oder Kugel gibt, die keine größere Vollkommenheit zuließe, ſo gibt es offenbar kein Centrum, das nicht noch viel wahrer und präciſer ſein könnte. Eine präciſe gleichweite Entfernung iſt außer Gott unmöglich, weil er allein die abſolute Gleichheit iſt. Gott alſo, der das Centrum der Welt iſt, iſt auch das Centrum der Erde und aller Himmelskörper und von Allem, was in der Welt iſt; er iſt zugleich

die unendliche Peripherie von Allem. Ferner: am Himmel sind keine unbeweglichen und firen Pole, wiewohl auch der Himmel der Firsterne in Folge der Bewegung Kreise von stufenweise verschiedener Größe, kleiner als die Meridiane oder als die Aequinoctiale (das Gleiche gilt von den dazwischen liegenden Kreisen) zu beschreiben scheint. Allein es muß sich jeder Theil des Himmels bewegen, wiewohl ungleich, im Verhältniß zu den Kreisen, welche die Sterne in ihrer Bewegung beschreiben. Wie einige Sterne einen größten, so scheinen andere Sterne einen kleinsten Kreis zu beschreiben; es gibt aber keinen Stern, der keinen Kreis beschriebe. Gibt es in einem Himmelskörper (in sphaera) keinen firen Pol, so gibt es auch keine Mitte, die gleichweit von den Polen entfernt wäre. Es gibt daher in der achten Sphäre keinen Stern, der durch seine Umdrehung einen größten Kreis beschreibt, weil derselbe gleichweit von den Polen, die es nicht gibt, entfernt sein müßte. Folglich gibt es auch keinen, der einen kleinsten Kreis beschreibt. Die Pole der Himmelskörper coincidiren daher mit dem Centrum, so daß Centrum und Pol nichts Anderes ist, als — Gott. Und da wir die Bewegung nur im Verhältnisse zu etwas Unbeweglichem, zum Pole oder Mittelpunkt, wahrzunehmen im Stande sind und jene bei dem Messen der Bewegungen voraussetzen, so finden wir, daß wir nur in Muthmaßungen uns bewegen und in allen Stücken irre gehen; wir wundern uns, wenn wir nach den Regeln der Alten Sterne in ihrer Stellung nicht übereinstimmend finden, weil wir annehmen, daß die Alten über Centrum, Pole und Messung richtige Begriffe gehabt haben.

Aus dem Gesagten geht klar hervor, daß die Erde sich bewege. Da wir aus Erfahrung wissen, daß sich die Elemente durch die Bewegung eines Kometen, der Luft und des Feuers bewegen, so wie, daß der Mond sich weniger von Ost nach West bewege als der Mercur, die Venus oder die Sonne und so stufenweise, so bewegt sich die Erde noch weniger, als alle andern (Sterne), jedoch ist sie nicht ein Stern, der um Centrum oder Pol den kleinsten Kreis beschreibt, so wie nach dem eben Gesagten die achte Sphäre oder irgend eine andere keinen größten beschreibt. Beachte daher wohl: wie sich die Sterne zu den angenommenen (conjecturales) Polen der achten Sphäre verhalten, so sind Erde, Mond und Planeten Sterne, die sich am Pole in verschiedenen Abständen bewegen, so daß wir da den Pol suchen, wo man bisher das Centrum annahm (conjecturando polum esse, ubi creditur centrum). Wenn daher gleich die Erde ein Stern ist, der sich in größerer Nähe von dem Centralpole befindet, so bewegt sie sich doch und beschreibt nicht, wie gezeigt ist, einen kleinsten Kreis. Ja, weder Sonne, noch Mond oder Erde, oder irgend ein Himmelskörper kann, wenn es uns gleich

anders scheint, eine wahre kreisförmige Bewegung beschreiben, weil sie sich nicht um etwas Festes bewegen. Es gibt auch keinen wahren Kreis, der nicht vollkommener sein könnte, und zu einer Zeit sich ganz genau wie zu einer andern bewegt oder einen ganz gleichen Kreis beschreibt, wenn wir dies gleich nicht wahrnehmen. Willst du daher über die Bewegung des Universums eine andere Ansicht, als die bisher übliche, gewinnen, so mußt du Centrum und Pole zusammenfassen (necesse est ut centrum cum polis complices) und dabei so gut, als es angeht, die Einbildungskraft zu Hülfe nehmen. Denn wenn Einer auf der Erde und unter dem Nordpole, ein Anderer im Nordpole stünde, so würde der auf der Erde Stehende ebenso glauben, der Pol sei im Zenith, wie der im Pole Stehende glauben würde, das Centrum sei im Zenith. Wie die Gegenfüßler gleich uns den Himmel über sich haben, so würde den auf beiden Polen Stehenden die Erde im Zenith zu sein scheinen, und wo immer Einer steht, glaubt er, er sei im Centrum. Fasse also jene entgegengesetzten Vorstellungen zusammen, so daß das Centrum Zenith ist und umgekehrt, dann wird dein Verstand, dem nur die Wissenschaft des Nichtwissens gute Dienste leistet, einsehen, daß die Welt, ihre Bewegung und Gestalt nicht erkannt werden können, denn sie wird dir vorkommen wie ein Rad im Rade oder eine Kugel in der Kugel, die, wie gesagt, nirgends Centrum und Umkreis hat.

Zwölftes Kapitel.

Von den Zuständen der Erde.

Das eben Ausgeführte kannten die Alten nicht, weil ihnen die Wissenschaft des Nichtwissens fehlte. Uns ist es jetzt ganz klar, daß diese Erde sich wirklich bewegt, wenn wir es gleich nicht bemerken, da wir die Bewegung nur durch Vergleichung mit etwas Unbeweglichem wahrnehmen. Wüßte Jemand nicht, daß das Wasser fließe und sähe er das Ufer nicht, wie würde er, wenn er in einem auf dem Wasser hingleitenden Schiffe steht, bemerken, daß das Schiff sich bewegt? Da es daher Jedem, er mag auf der Erde oder Sonne oder einem andern Sterne sich befinden, vorkommt, er stehe im unbeweglichen Mittelpunkte, während Alles um ihn her sich bewege, so würde er, in der Sonne, im Monde, Mars ꝛc. stehend, immer wieder andere Pole angeben. Der Bau der Welt ist daher so, als hätte sie überall ihr Centrum und nirgends eine Peripherie, denn Umkreis und Centrum ist Gott, der überall und nirgends ist. Diese Erde ist nicht kugelförmig, wie Einige gesagt haben, wiewohl sie der Kugelform sich zuneigt, denn die Gestalt der Welt ist, wie

auch ihre Bewegung, in ihren Theilen beſchränkt. Wird aber die unendliche Linie als concret gedacht, in der Art, daß ſie, als concret, nicht mehr vollkommener und umfaſſender (capacior) ſein könnte, ſo iſt ſie kreisförmig, denn hier trifft Anfang und Ende zuſammen. Wie daher die vollkommenere Bewegung die kreisförmige iſt, ſo iſt die vollkommenere körperliche Geſtalt die kugelförmige. Jede Bewegung des Theiles hat daher Beziehung zur Vollkommenheit des Ganzen: Das Schwere ſtrebt nach der Erde, das Leichte nach Oben, Erde zu Erde, Waſſer zu Waſſer, Luft zu Luft, Feuer zu Feuer. Die Bewegung des Ganzen folgt ſo viel als möglich der kreisförmigen Bewegung, jede Figur der kugelförmigen Figur, wie wir an den Theilen der Thiere, an den Bäumen und dem Himmel ſehen. Eine Bewegung iſt kreisförmiger und vollkommener als die andere, ebenſo ſind auch die Geſtalten verſchieden. Die Geſtalt der Erde iſt beweglich und kugelförmig, ihre Bewegung kreisförmig, könnte aber vollkommener ſein.

Da es in allen Vollkommenheiten, Bewegungen und Geſtalten der Welt kein Größtes gibt (wie aus dem Geſagten erhellt), ſo iſt es unwahr, daß dieſe Erde der geringſte und unterſte Theil der Welt iſt; denn wenn ſie gleich im Verhältniß zur Welt mehr im Centrum zu ſein ſcheint, ſo iſt ſie doch aus demſelben Grunde, wie ſchon gezeigt, auch dem Pole näher. Die Erde iſt nicht ein aliquoter Theil der Welt, denn da die Welt kein Größtes und Kleinſtes hat, ſo hat ſie auch keine Mitte und keine aliquoten Theile, wie dies auch nicht vom Menſchen oder Thiere gilt, denn die Hand iſt kein aliquoter Theil des Menſchen, wiewohl ihr Gewicht ein Verhältniß zum Körper hat.

Auch die ſchwarze Farbe iſt kein Beweis für die ſchlechte Beſchaffenheit (vilitatis) der Erde. Wer in der Sonne wäre, der würde nicht die große Helle, wie wir auf Erden, wahrnehmen. Denn betrachtet man den Sonnenkörper, ſo hat er eine mehr concentrirte Erde und eine wie Feuer leuchtende Peripherie, dazwiſchen eine Art Wolken und reinere Luft, gerade wie unſere Erde ihre Elemente hat. Stünde daher Jemand außerhalb der Region des Feuers, ſo würde ihm dieſe Erde durch das Medium des Feuers wie ein heller Stein vorkommen, wie uns, die wir im Umkreis der Region der Sonne ſind, die Sonne überaus hell leuchtend vorkommt. Der Mond erſcheint uns nicht ſo hell, vielleicht weil wir in ſeinem Umkreis mehr den centralen Theilen desſelben zugekehrt ſind, etwa der wäſſerigen Region desſelben. Daher erſcheint uns ſein Licht nicht, obgleich er ein eigenes Licht hat, das nur denen erſcheint, die in den äußerſten Grenzen ſeines Umkreiſes ſtehen, während uns nur der Reflex des Sonnenlichtes ſichtbar iſt. Deßhalb wird auch die Wärme des Monds, die ohne Zweifel durch die Bewegung entſteht, und daher

in der Peripherie, wo die größere Bewegung ist, größer ist, uns nicht so mitgetheilt, wie von der Sonne. Unsere Erde ist zwischen die Region der Sonne und des Mondes gestellt, durch deren Vermittlung sie an der Einwirkung anderer Sterne participirt, die wir nicht sehen, weil wir außerhalb ihrer Region uns befinden, denn wir sehen nur die Region derjenigen Sterne, welche leuchten. Die Erde ist ein edler Stern, der Licht, Wärme und Einwirkung von allen andern Sternen in verschiedener Weise empfängt. Jeder Stern unterscheidet sich von jedem durch Licht, natürliche Beschaffenheit und Einwirkung, wie auch jeder Stern dem andern Licht und Einwirkung mittheilt, nicht absichtlich (ex intentione); denn alle Sterne haben nur Bewegung und Glanz, um auf die beste Weise zu sein, woraus als Folge das Participiren entsteht, wie das Licht seiner Natur nach leuchtet, nicht damit ich sehe, sondern das Participiren an demselben ist Folge, indem ich das Licht zum Zwecke des Sehens benütze. Der gütige Gott hat Alles so erschaffen, daß jedes Wesen, indem es sein Sein wie einen göttlichen Beruf zu erhalten strebt, dieses in Gemeinschaft mit andern vollzieht. Wie der Fuß nicht sich allein, sondern auch dem Auge, den Händen, dem Leibe, ja dem ganzen Menschen dadurch dient, daß er nur zum Gehen gebildet ist, so gilt das Gleiche von den Theilen der Welt. Plato nannte die Welt ein lebendes Wesen; denkst du dir als ihre Seele — jedoch ohne Verschmelzung — Gott, so wird dir Vieles von dem bisher Gesagten klar werden.

Man kann auch nicht sagen, die Erde sei deßwegen von geringer Beschaffenheit, weil sie kleiner als die Sonne und ihrer Einwirkung unterworfen ist, denn die ganze Region der Erde, die sich bis zum Umkreis des Feuers ausdehnt, ist allerdings groß. Ist gleich die Erde kleiner als die Sonne, wie wir aus dem Schatten und den Eclipsen wissen, so ist doch nicht bekannt, um wie viel die Region der Sonne größer oder kleiner als die der Erde ist. Vollkommen gleich kann sie auf keinen Fall sein, da kein Stern dem andern gleich sein kann. Die Erde ist auch deßhalb nicht der kleinste Stern, weil sie größer als der Mond ist, wie die Eclipsen beweisen, und als der Merkur, wie Einige sagen, vielleicht auch größer als andere Sterne. Aus ihrem Umfange ist man daher nicht auf ihre Unbedeutendheit zu schließen berechtigt.

Auch der Einfluß, den sie aufnimmt, beweist nicht ihre Unvollkommenheit, denn als Stern übt auch sie, wie gezeigt ist, auf die Sonne und ihre Region Einfluß aus, und da unsere unmittelbare Wahrnehmung keine andere ist, als daß wir im Centrum sind, wo alle Einflüsse zusammenströmen, so haben wir von jenem Einflusse keine Erfahrung. Verhält sich die Erde wie die Möglichkeit, die Sonne, wie die Seele oder

geistig bildende Kraft, der Mond als die vermittelnde Verbindung, so daß diese zu Einer Region gehörenden Sterne durch gegenseitigen Einfluß vereinigt sind, und diesen Einfluß auf andere Sterne, den Merkur und die Venus und die andern über ihnen stehenden (nach der Ansicht der Alten und auch einiger Neueren) mittheilen, so ist das Verhältniß des Einflusses der Art, daß der eine Stern ohne den andern nicht bestehen kann. Der Einfluß wird daher ein einiger und dreifacher, in jedem einzelnen Sterne nach seinen Graden sein. Daraus geht hervor, der Mensch könne nicht wissen, ob die Region der Erde sich in einem vollkommeneren oder weniger vollkommenen Grade, im Verhältniß zu den Regionen der andern Sterne, der Sonne, des Monds ꝛc. befinde. Dasselbe gilt von der Erde als Wohnplatz. Es läßt sich nicht sagen, daß die Erde ein Wohnplatz von Menschen, Thieren und Pflanzen sei, die graduell geringer sind, als die Bewohner der Region der Sonne und anderer Sterne. Denn, wenn gleich Gott das Centrum und die Peripherie aller Sternenregionen ist, und von ihm Naturen von verschiedenem Werthe ausgehen, so daß jede Region bewohnt, und so viele Räume des Himmels und der Sterne nicht leer an Wesen sind, und wohl nicht diese Erde allein von geringeren Wesen bewohnt ist, so scheint es doch keine edlere und vollkommenere Natur, als die geistige, die sich auf unserer Erde vorfindet, zu geben, mögen auch Geschöpfe ganz anderer Art in andern Sternen wohnen, denn der Mensch hat kein Verlangen nach einer andern Natur, er will nur in seiner Natur vollkommen sein. Es stehen daher die Bewohner anderer Sterne, wie sie nun auch sein mögen, in keinem Verhältniß (improportionabiles sunt) zu den Bewohnern dieser Erde, wenn auch jene ganze Region zu der ganzen der Erde für den Zweck des Universums in einem verborgenen Verhältniß stehen mag, auf daß die Bewohner der Erdenregion zu den Bewohnern anderer Sterne durch Vermittlung der universellen Region in einem gegenseitigen angemessenen Verhältniß stehen, wie die einzelnen Glieder der Finger durch Vermittlung der Hand in einem Verhältniß zum Fuße, und die Zehen mittelst des Fußes in einem Verhältniß zur Hand stehen, so daß Alles die Proportion eines vollständigen lebenden Wesens annimmt. Da nun jene ganze Region uns unbekannt ist, so bleiben auch die Bewohner derselben uns ganz unbekannt, wie auch auf dieser Erde die Thiere Einer Species, indem sie gleichsam eine specifische Region bilden, sich vereinigen, und wechselseitig an dem, was zu dieser Region gehört, participiren, von andern Species aber nichts annehmen. Ein Geschöpf einer Species kann nicht die Natur einer andern, die sich durch bestimmte Laute kennzeichnet, erfassen, außer in ganz wenigen Zeichen äußerlich, und auch dann nur nach langer Uebung

und nur annähernd. Aber noch weit weniger können wir von den Bewohnern einer andern Region, die in keinem Verhältniß zu uns stehen, wissen. Wir nehmen an, in der Region der Sonne seien mehr sonnige (solares), klare, lichte, geistige Bewohner, geistiger als im Monde, wo mehr mondartige (lunatici), und auf der Erde, wo mehr materielle und massive (grossi) Wesen wohnen. Die geistigen Sonnennaturen wären in hohem Grade in Wirksamkeit, wenig in bloßer Möglichkeit, bei den Erdenbewohnern wäre die Möglichkeit überwiegend über die Wirksamkeit, die Mondbewohner bewegten sich unstät (fluctuantes) in der Mitte von beiden. Dies vermuthen wir aus dem Feuereinflusse der Sonne, dem Einflusse von Wasser und Luft aus dem Monde und der materiellen Schwere der Erde; ähnlich bei den Regionen anderer Sterne. Wir nehmen an, kein Stern sei unbewohnt. Der particularen Theile des Einen Universums sind so viele, als viele Sterne es gibt, sie lassen sich nicht zählen, außer durch den, der Alles in der Zahl erschaffen hat.

Auch die Zerstörung der Dinge auf der Erde ist kein giltiger Beweis der geringen Beschaffenheit der Erde. Denn da die Welt ein Universum ist, und alle einzelnen Sterne gegenseitigen Einfluß auf einander ausüben, so ist es nicht ausgemacht, daß irgend etwas ganz und gar zerstörlich ist, wohl aber kann es in eine andere Seinsweise übergehen, wenn die concreten Einwirkungen in Einem Individuum sich auflösen, so daß die Weise, so oder so zu sein, aufhört, ohne daß ein eigentlicher Tod eintritt, wie schon Virgil sagt. Denn der Tod scheint nichts anderes zu sein, als eine Auflösung des Zusammengesetzten in die Elemente der Zusammensetzung. Ob eine solche Auflösung nur bei den Erdenbewohnern stattfinde, wer kann das wissen? Einige sagten, es gebe so viele Arten der Dinge auf Erden, als Sterne sind. Wenn nun der Einfluß aller Sterne in allen einzelnen Arten der Erdenwesen seinen concreten Ausdruck findet, warum soll nicht Aehnliches in den Regionen anderer Sterne, welche den Einfluß der übrigen Sterne aufnehmen, stattfinden? Wer kann wissen, ob die concrete Gestaltung aller dieser Einwirkungen, die zuerst eine Zusammensetzung (zu einem Individuum) ist, in Auflösung übergehe, so daß ein lebendes Erdenwesen von irgend einer Art sich auflöse, oder ob es zu seinen Principien (Elementen) zurückkehre, indem das Bildungsprincip zu dem besonderen Sterne, von dem jene Art auf der Erde wirkliches Sein erlangt hatte, zurückkehrt? oder ob dieses Bildungsprincip zu seinem Urbilde, der Weltseele (nach den Platonikern), oder zur Möglichkeit der Materie zurückkehrt, während der die Einigung bewirkende Geist in der Bewegung der Sterne verbleibt und zu einigen aufhört, indem er sich wegen Untauglichkeit der Organe oder aus einem andern Grunde zu-

rückzieht und somit aus der nunmehr entgegengesetzten Bewegung Trennung verursacht? oder ob die gestaltenden Principien (formae) jeder Region in einem höhern Princip, etwa dem geistigen, ihren Stützpunkt finden (quiescant) und durch dieses das Ziel der Welt erreichen, während dieses höhere Princip sein Ziel in Gott findet. Dieses letztere erhebt sich vielleicht zur Peripherie, die Gott ist, hinauf, während der Körper nach dem Centrum, wo wieder Gott ist, hinabsinkt, so daß die Bewegung von Allem nach Gott hin geht, in welchem dereinst, wie Centrum und Peripherie in Gott Eines sind, der Körper, wenn er gleich zum Centrum hinabzusinken schien, und die Seele, die sich zur Peripherie erhoben, wieder vereinigt werden, indem alsdann nicht jegliche Bewegung, sondern nur die des Geschlechtlichen aufhört. Der Alles einigende Geist kehrt zurück und verbindet die Möglichkeit wieder mit dem belebenden Princip, das ihr im Leben angehört hatte. Alles das kann kein Mensch aus sich wissen, wenn er nicht eine besondere Belehrung darüber von Gott erhalten hat. Zweifelt auch Niemand daran, daß der gute Gott Alles für sich (ad se) erschaffen hat und nicht will, daß eines seiner Werke zu Grunde gehe, und wissen wir gleich, daß er der reiche Vergelter aller seiner Verehrer sei, so kennt doch die Art der göttlichen Wirksamkeit, der gegenwärtigen und zukünftigen Vergeltung nur Gott allein, er allein weiß, wie seine Wirksamkeit ist. Hierüber will ich jedoch nach dem Maaße der göttlichen Eingebung weiter unten noch Einiges sagen.

Dreizehntes Kapitel.

Von der wunderbaren göttlichen Kunst in Erschaffung der Welt und der Elemente.

Da es die einstimmige Ansicht der Philosophen ist, daß wir durch die sichtbare Welt, die Größe, Schönheit und Ordnung der Dinge zur Bewunderung der göttlichen Kunst und Herrlichkeit hingerissen werden, und nachdem wir einige Kunstwerke der göttlichen Weisheit bei Erschaffung des Universums besprochen haben, so wollen wir zur Erhöhung dieser Bewunderung noch Einiges über die Lage und Ordnung der Elemente beifügen.

Gott hat sich bei Erschaffung der Welt der Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie bedient, Künste, die auch wir jetzt anwenden, wenn wir die Verhältnisse der Dinge, der Elemente und Bewegungen erforschen. Durch die Arithmetik hat er die Dinge in ein Ganzes gebracht (coadunavit), durch die Geometrie hat er sie geformt (figuravit), daß sie

Festigkeit, Bestand und Beweglichkeit, je nach ihrer Beschaffenheit, erlangten. Durch die Musik hat er sie in solche Verhältnisse gebracht, daß nicht mehr Erde in der Erde ist, als Wasser im Wasser, Luft in der Luft, Feuer im Feuer, und daß kein Element sich ganz in das andere auflösen läßt, woher es kommt, daß der Weltbau nicht untergehen kann. Wiewohl ein Theil des Einen sich in ein Anderes auflösen läßt, so kann doch nie die ganze Luft, die mit Wasser vermischt ist, in Wasser verwandelt werden, weil die umgebende Luft dies verhindert. Gott hat es daher bewirkt, daß nur Theile der Elemente wechselseitig aufgelöst werden; geschieht dies langsam, so wird aus dem Zusammenwirken der Elemente etwas hervorgebracht, das so lange dauert, so lange jenes Zusammenwirken stattfindet. Mit ihr löst sich auch das durch sie Entstandene wieder auf. In wunderbarer Ordnung sind daher die Elemente durch Gott geschaffen, der Alles in Zahl, Maaß und Gewicht erschaffen hat. Die Zahl bezieht sich auf die Arithmetik, das Gewicht auf die Musik, das Maaß auf die Geometrie. Die Schwere wird durch Einwirkung des Leichten (levitate constringente) gehalten; die schwere Erde ist durch das Feuer wie in der Mitte schwebend. Das Leichte dringt auf das Schwere ein, wie das Feuer auf die Erde. Indem die ewige Weisheit dieses so ordnete, verfuhr sie nach einer nicht zu entziffernden Proportion. Sie wußte voraus, wie viel jedes Element das andere überwiegen müsse, indem sie die Elemente so abwog, daß das Feuer um so viel leichter wäre, als die Luft, als diese leichter ist als das Wasser, und dieses leichter als die Erde, so daß Gewicht mit Volumen übereinstimmte und das Einschließende einen größern Raum einnahm als das Eingeschlossene. Er verband sodann die Elemente so mit einander, daß eines nothwendig im andern ist. Die Erde ist, wie Plato sagt, gleichsam ein lebendes Wesen, die Steine sind die Knochen, die Bäche die Adern, die Bäume die Haare; die Thiere, die zwischen diesen Haaren der Erde sich nähren, sind wie die Maden in den Haaren der Thiere. Zum Feuer verhält sich die Erde, wie die Welt zu Gott, mit welchem das Feuer in seiner Beziehung zur Erde viele Aehnlichkeit hat. Seine Entfaltung ist grenzenlos, es wirkt, durchdringt, erhellt, fördert und gestaltet Alles auf der Erde, und zwar mittelst der Luft und des Wassers, so daß Alles, was auf der Erde entsteht, nur eine immer wieder anders modificirte Wirksamkeit des Feuers ist, wie denn auch die Gestalten der Dinge (im Aeußerlichen) durch den verschiedenen Wiederschein des Feuers entstehen. Indeß ist das Feuer mit den Dingen vermengt, ohne welche Vermengung weder es selbst, noch die Dinge auf Erden sein können. Gott aber ist absolut. Er wird daher von den Alten ein verzehrendes, absolutes Feuer, eine absolute Klarheit

genannt, da er ein Licht iſt, in dem keine Finſterniß. An ſeinem feurigen klaren Weſen ſucht Alles, was da iſt, Theil zu nehmen, wie wir an allen Geſtirnen ſehen, wo ſich dieſe Klarheit materiell beſchränkt findet. Dieſe unterſcheidende und Alles durchdringende Klarheit iſt immateriell concret in den lebenden und geiſtigen Weſen. Wer bewundert nicht den Künſtler, der einer ähnlichen Kunſt (Aſtronomie) auch in den Himmelskörpern, Sternen und Sternregionen ſich bedient hat, ſo daß ohne Präciſion bei der größten Verſchiedenheit die ſchönſte Harmonie beſteht! Die Größe, Lage und Bewegung [1]) der Sterne hat er feſtgeſtellt, die Entfernungen der Sterne ſo geordnet, daß, wenn nicht jede Region ſo wäre, wie ſie iſt, ſie weder ſelbſt beſtehen, noch in dieſer beſtimmten Lage und Ordnung, noch das Univerſum überhaupt beſtehen könnte. Er gibt jedem Sterne ein anderes Licht, Einfluß, Geſtalt, Farbe und Wärme. Das Verhältniß der Theile zu einander hat er ſo geordnet, daß in jedem die Bewegung der Theile eine Beziehung auf das Ganze hat: von Oben nach der Mitte beim Schweren, von der Mitte nach Oben beim Leichten, und um die Mitte, wie bei der kreisförmigen (orbicularem) Bewegung der Sterne.

Bei dieſer ſo bewunderungswürdigen, verſchiedenartigen Ordnung der Welt ſehen wir durch unſer Syſtem, daß wir von allen Werken Gottes keine rationelle Einſicht erlangen, ſondern nur ſtaunen können, weil Gott groß und ſeiner Größe keine Grenze iſt. Als die abſolute Größe iſt er von allen ſeinen Werken wie Urheber und Verſtändniß, ſo auch das Ziel. In ihm iſt Alles, außer ihm nichts, er iſt Anfang, Mitte und Ende von Allem, Centrum und Umkreis des Univerſums, und in Allem wird nur er geſucht, weil ohne ihn Alles nichts iſt, mit ihm haben wir Alles, in ihm wiſſen wir Alles; denn er iſt die Wahrheit von Allem, und will, daß der wunderbare Weltbau uns zur Bewunderung hinreiße. Er verbirgt jedoch denſelben vor uns um ſo mehr, je mehr wir ihn bewundern, weil er es iſt, den wir mit ganzem Herzen und allem Eifer ſuchen ſollen. Und da er das unzugängliche Licht bewohnt, das in Allem geſucht wird, ſo kann er allein den Anklopfenden die Thür öffnen und den Bittenden geben. Kein Weſen von allen erſchaffenen hat die Macht, ſich dem Anklopfenden aufzuthun und zu zeigen, was es ſei, da alle ohne ihn, der in allen iſt, nichts ſind. Wer aber nach Anleitung des Syſtems des Nichtwiſſens ſie fragt, was und wie und wozu ſie ſeien, dem antworten ſie: aus uns ſind wir nichts, und aus uns können wir auch dir nichts anderes, als nichts antworten, da wir von uns ſelbſt keine Erkenntniß haben, ſondern allein

---

1) motum ſtatt notum im Texte.

der, durch deſſen Denken wir das ſind, was er in uns will, befiehlt und weiß. Wir alle ſind ſtumm, er, der uns erſchaffen hat, redet in uns allen, er allein weiß, was, wie und wozu wir ſind. Willſt du etwas über uns erkennen, ſo frage unſern Grund, unſere Urſache, nicht uns; dort findeſt du Alles, wenn du dieſen Einen ſuchſt, ja auch dich ſelbſt kannſt du nur in ihm finden. Strebe daher, ſagt unſere gelehrte Unwiſſenheit, daß du dich in ihm findeſt, und da Alles in ihm er ſelbſt iſt, ſo kann dir nichts fehlen. Unſere Sache iſt es nicht, uns dem Unzugänglichen zu nahen, ſondern Deſſen, der uns ein ihm zugewandtes Antlitz gegeben hat, damit wir ihn mit allem Eifer ſuchen. Thun wir dies, ſo wird er in ſeiner großen Güte uns nicht verlaſſen, er zeigt ſich ſelbſt uns, und wenn ſeine Herrlichkeit erſcheint, wird er ewig uns ſättigen. Er ſei geprieſen in Ewigkeit! Amen.

Drittes Buch.

Nach dieſen kurzen Erörterungen über das Univerſum und ſeine beſchränkte (contractione) Exiſtenz, will ich nun, um über das abſolut und beſchränkt Größte zugleich, Jeſus Chriſtus, der ewig geprieſen ſei, eine Unterſuchung in wiſſenſchaftlichem Nichtwiſſen anzuſtellen, zur Vermehrung des Glaubens und unſerer Vollkommenheit, Dir, dem Manne von bewundernswerther Thätigkeit, einen kurzen Lehrbegriff von Jeſus überreichen, wobei ich ihn anrufe, er möge mir der Weg zu ihm, der die Wahrheit iſt, ſein, durch die wir jetzt im Glauben und dereinſt durch ſeligen Genuß (per adeptionem) zum Leben gelangen, in ihm und durch ihn, der das ewige Leben iſt.

Erſtes Kapitel.

Das in dieſer oder jener concreten Form erſcheinende Größte, über welches es kein Größeres gibt, kann ohne das abſolut Größte nicht beſtehen.

Im erſten Buche iſt die Rede von dem Einen abſolut Größten, das nicht mitgetheilt, in das endliche Sein vermengt (immersibile) und nicht auf Dieſes oder Jenes eingeſchränkt werden kann, ſondern in ſich ewig gleich und unbeweglich als die abſolute Identität exiſtirt. Im zweiten Buche wurde das concrete Univerſum gezeigt, und wie Dieſes und Jenes nur concret exiſtirt. Es iſt alſo die Einheit des Größten in ſich abſolut, die Einheit des Univerſums in Vielheit beſchränkt. Die Vielheit nun, in welcher das Univerſum in Wirklichkeit ſeinen Ausdruck findet, kann unmöglich mit der höchſten Gleichheit beſtehen, denn ſonſt wäre es keine Vielheit. Somit beſteht Alles nothwendig in differenter Weiſe, nach Gattung, Art und Zahl, ſo daß Jegliches in beſonderer Zahl, Maaß und Gewicht beſteht. Es ſind daher im Univerſum Gradunterſchiede, und kein Weſen coincidirt mit dem andern. Kein concretes Sein kann daher den Grad der Concretheit eines andern Seins präcis decken. Zwiſchen dem Größten und Kleinſten iſt ſonach Alles concret und es gibt immer größere oder kleinere Grade des Concreten, ohne daß jedoch dies in's Unendliche fort-

geht, da eine Unendlichkeit von Graden unmöglich ist; denn unendlich viele Grade wären so viel als kein Grad, wie ich in der Lehre von der Zahl im ersten Buche gezeigt habe. Es gibt somit im Concreten kein Auf- oder Absteigen zu dem absolut Größten oder Kleinsten. Wie daher die göttliche Natur, die absolut größte, keine Verminderung zuläßt, so daß sie in die endliche und concrete übergeht, so kann auch die concrete, endliche ihrer Concretheit so entkleidet werden, daß sie zur ganz absoluten wird. Sonach erreicht kein concretes Sein, da es mehr oder weniger concret sein kann, das Höchste (terminus) im Universum, in der Gattung oder Art, denn die erste generelle concrete Ausgestaltung des Universums ist die Vielheit der Gattungen, die nothwendig graduell verschieden ist. Die Gattungen aber bestehen concret nur in den Arten, die Arten nur in den Individuen, die allein in Wirklichkeit existiren. Wie es daher nach der Natur des Concreten kein Individuum gibt, das nicht hinter dem Höchsten seiner Species zurückbleibt, so kann auch kein Individuum das Höchste in der Gattung oder im Universum erreichen. Denn unter mehreren Individuen derselben Art muß nothwendig eine Verschiedenheit der graduellen Vollkommenheit stattfinden. Kein Wesen ist daher in seiner Art ganz vollkommen, so daß es kein vollkommeneres gibt, sowie keines so unvollkommen ist, daß es kein unvollkommeneres gibt: das höchste seiner Art erreicht keines. Es gibt somit nur Ein Höchstes (unus terminus) aller Arten, Gattungen und des ganzen Universums, es ist das Centrum, die Peripherie und die Verbindung von Allem; das Universum erschöpft nicht die unendliche absolut größte Macht Gottes, so daß es als das schlechthin Größte die Grenze der göttlichen Allmacht bildete. Es erreicht somit das Universum nicht das Höchste des absolut Größten, wie die Gattungen nicht das Höchste des Universums, die Arten nicht das Höchste der Gattungen, die Individuen nicht das Höchste der Arten, so daß es Alles das, was es ist, auf die beste Art wäre, zwischen dem Größten und Kleinsten, und Gott Anfang, Mitte und Ende des Universums und jedes Einzelnen, auf daß alle Dinge, sie mögen nach Oben oder nach Unten oder nach der Mitte streben, sich Gott nähern. Wohl aber besteht eine Verbindung aller Dinge durch ihn; alles noch so Verschiedene ist verbunden. Unter den Gattungen, die der concrete Ausdruck des Einen Universums sind, besteht eine solche Verbindung der niedern und höhern, daß sie in der Mitte coincidiren. Die verschiedenen Arten sind so geordnet, daß die oberste Art einer Gattung mit der untersten der nächsthöheren coincidirt, wodurch in Einer Continuität die Vollkommenheit des Universums sich darstellt. Jede Verbindung ist aber graduell, und man gelangt nicht auf die größte, weil diese Gott ist. Es sind daher verschiedene Arten der

niedern und höhern Gattung nicht in einem gewiſſen Untheilbaren verbunden, das kein Mehr oder Weniger zuläßt, ſondern in einer dritten Art, deſſen Individuen graduell verſchieden ſind, ſo daß keines derſelben gleichmäßig an jeder Art, als wäre es ein aus beiden Arten Zuſammengeſetztes, participirt, ſondern es iſt in ſeinem Grade der concrete Ausdruck einer beſondern Art, die im Vergleich zu den übrigen aus der niedern und höhern zuſammengeſetzt ſcheint. Keine Art ſteigt demnach zum Minimum einer Gattung hinab, denn bevor ſie dieſes wird, verändert ſie ſich in eine andere. Wenn in der Gattung der lebenden Weſen die Menſchenart daran iſt, ſich im Gebiete des rein Sinnlichen auf eine höhere Stufe zu erheben, geht ſie plötzlich die Verbindung mit der geiſtigen Natur ein, doch bleibt die niedere Seite überwiegend, weßhalb ſie noch lebendes Weſen (animal) genannt wird ... Die Arten ſind daher wie eine progreſſive Zahl, die nothwendig begrenzt iſt, ſo daß Ordnung, Harmonie und Proportion bei aller Verſchiedenheit beſteht, und man muß zuletzt zu der unterſten Art der niedrigſten Gattung, die in Wirklichkeit die kleinſte iſt, und zu der oberſten Art der höchſten Gattung, die ebenſo in Wirklichkeit die höchſte iſt, über die es jedoch noch eine kleinere oder größere geben könnte, kommen, ohne Progreſſion ins Unendliche, ſo daß wir, wir mögen nun nach Oben oder nach Unten zählen, mit der abſoluten Einheit, die Gott iſt, als dem Princip aller Dinge den Anfang machen. Die Arten ſind dann gleichſam die bei dem Fortſchritt von dem Kleinſten (das das Größte iſt), oder von dem Größten, dem kein Kleinſtes entgegenſteht, uns entgegentretenden Zahlen, ſo daß nichts im Univerſum iſt, das ſich nicht eines gewiſſen ſingulären Seins erfreuete, das ſich in keinem andern Weſen findet. Kein Weſen vereinigt Alles in Allem, keines das Entgegengeſetzte auf eine gleiche Weiſe, keines kann mit irgend einem andern zu irgend einer Zeit ganz gleich ſein, wenn es auch zu einer Zeit weniger, zu einer andern Zeit mehr als das andere iſt. Dieſen Uebergang macht es in einer gewiſſen Singularität des Seins, ohne je die präciſe Gleichheit zu erreichen. So geht ein in einen Kreis beſchriebenes Viereck zur Größe eines um den Kreis beſchriebenen über: aus dem Viereck, das weniger als ein Kreis iſt, geht es über zu dem Viereck, das größer als der Kreis iſt, ohne jedoch je zur Gleichheit mit jenem zu gelangen. Der Einfallswinkel erhebt ſich aus einem Winkel, der kleiner als ein rechter iſt, zu einem ſolchen, der größer als ein rechter iſt, ohne die volle Gleichheit zu erreichen. Mehreres hierüber in dem Buche über die Muthmaßungen. Es können nämlich die individualiſirenden Principien in keinem Individuum in derſelben harmoniſchen Proportion, wie in einer andern zuſammentreffen, ſo daß jedes Weſen für ſich eine Einheit, und in ſeiner Weiſe vollkommen

ist. Wenn sich gleich in einer Art, z. B. der Menschenart, zu einer bestimmten Zeit Einige finden, die vollkommener und in gewisser Hinsicht hervorragender sind, als Andere, wie Salomon Alle an Weisheit, Absalon an Schönheit, Samson an Stärke übertroffen hat, und wenn die geistig Hervorragenden von den Uebrigen geehrt wurden, so können wir doch, weil die Verschiedenheit der Ansichten nach der Verschiedenheit der Religionen, Secten und Gegenden verschiedene Urtheile erzeugt, so daß, was nach dem einen Gesichtspunkte Lob, nach einem andern Tadel erlangt, und weil uns die auf der ganzen Welt zerstreuten Menschen unbekannt sind, nicht sagen, wer unter Allen der Vortrefflichste sei, da wir ja nicht einmal Einen aus Allen vollkommen zu erkennen im Stande sind. Dies ist von Gott so angeordnet, auf daß Jeder in sich selbst Genüge finde, wenn er gleich Andere bewundert, und auf daß ihm in seinem Heimathlande sein Geburtsort viel schöner vorkomme, eben so hinsichtlich der Landesgebräuche, Landessprache ꝛc. So herrscht Einheit und Friede ohne Mißgunst, so weit dies nur immer möglich ist; denn vollkommen herrscht der Friede nur bei Denen, die mit dem herrschen, der unser alle Sinne übersteigender Friede ist.

Zweites Kapitel.

Das Größte, concret und absolut zugleich, Schöpfer und Geschöpf.

Es ist hinlänglich gezeigt, daß das Universum nur in concret Vielem besteht, *das in Wirklichkeit von der Art ist, daß Keines das schlechthin Größte erreicht.*

Ich füge nun bei: *wenn man sich das Größte concret in einer bestimmten Art* (species) *wirklich existirend denkt, so wäre es, entsprechend dem Charakter der gegebenen concreten Art, in Wirklichkeit Alles, was in der ganzen Möglichkeit jener Gattung oder Art liegt;* denn das absolut Größte ist alles, was möglich ist, in absoluter Wirklichkeit. Dieses Größte in concreter Erscheinung einer Gattung oder Art ist zugleich in Wirklichkeit *die höchstmögliche Vollkommenheit derselben,* entsprechend dem gegebenen Concreten. Da es in dem Bereiche derselben kein Größeres gibt, so umfaßt sie unendlich die ganze Natur des gegebenen Concreten. Wie das absolut Kleinste mit dem absolut Größten coincidirt, so auch das concret Kleinste mit dem concret Größten. Ein ganz deutliches Beispiel hievon ist die größte Linie, die keinen Gegensatz zuläßt, jeder Figur gleich, und das adäquateste Maaß von allen ist, mit der der Punkt coincidirt, wie wir im ersten Buche gezeigt haben. Wäre daher das con-

cret Größte ein Individuum irgend einer Art, so müßte dieses die Vollkommenheit der ganzen Gattung oder Art sein, das Leben, das Princip, die Idee und Wahrheit in höchster Vollendung von Allem, was diese Art als Möglichkeit in sich begreift. Dieses concret Größte wäre über alle Natur der Concretheit hinaus deren Höhepunkt (terminus finalis) und würde ihre ganze Vollkommenheit in sich fassen. Jedem Gegebenen wäre es, über alle Proportion erhaben, vollkommen gleich, nicht größer, nicht kleiner, als Jegliches; die Vollkommenheit von Allem würde es in ganzer Fülle in sich fassen. Hieraus erhellt, daß das concret Größte nicht als rein Concretes (pure contractum) gelten kann, nach dem kurz vorhin Gezeigten, wornach kein Concretes innerhalb der Grenze der Gattung oder Art die höchste Vollkommenheit erreichen kann, aber auch als concret nicht Gott, der absolut ist, sein kann. Es wäre somit nothwendig das concrete Größte, das ist: Gott und Geschöpf, absolut und concret, in einer Concretheit, die nicht aus sich Bestand hätte, ruhete sie nicht in der absoluten Größe. Denn es gibt, wie im ersten Buche gezeigt ist, nur Ein Größtes, durch welches das Concrete — Größtes genannt werden kann. Wenn nun die größte Macht das Concrete so mit sich einet, daß es, unbeschadet der beiderseitigen Naturen, nicht noch mehr geeint sein könnte, und daher das so Geeinte mit Beibehaltung der Natur der Concretheit die concrete und erschaffene Vollkommenheit einer bestimmten Art, in Folge der hypostatischen Einigung aber zugleich Gott und Alles ist, so würde diese wunderbare Einigung all unsern Verstand übersteigen. Denn denkt man sie als eine Vereinigung von Entgegengesetztem (quemadmodum diversa uniuntur), so wäre dies ein Irrthum; denn das absolut Größte ist kein Anderes oder Verschiedenes, da es Alles ist. Denkt man sie als Zwei, die vorher getrennt, jetzt verbunden (conjuncta) sind, — gefehlt! Denn in der Gottheit ist kein Vorher und Nachher, auch ist sie nicht Dieses mehr als Jenes. Das Concrete konnte auch nicht vor der Vereinigung Dieses oder Jenes sein, denn es ist eine in sich bestehende individuelle Persönlichkeit. Jene Vereinigung ist endlich auch nicht die Verbindung von Theilen zu einem Ganzen, da Gott kein Theil sein kann. Wer sollte daher diese wunderbare Vereinigung begreifen, die auch nicht wie die Verbindung der Form mit der Materie ist, da Gott als absolut sich mit der Materie nicht vermengen kann! Sie ist daher erhabener als alle denkbaren Vereinigungen. Das Concrete besteht hier, da es das Größte ist, nur in dem absolut Größten, ohne diesem einen Zuwachs zu geben, da es das absolut Größte ist, ohne in dessen Natur überzugehen, da es concret ist. Das Concrete ruhete (subsisteret) demnach in dem Absoluten in der Weise, daß, wenn wir es uns als Gott vorstellten, dies irrig wäre, da das Concrete seine

Natur nicht aufgibt; dächten wir es als diese Natur (si ipsam esse imaginaremur), so irrten wir, da das absolut Größte, Gott, dieser Natur nicht bedarf. Nehmen wir es als aus Beiden zusammengesetzt, so täuschen wir uns, da eine Zusammensetzung aus Gott und Geschöpf, concretem und absolut Größten, unmöglich ist. Man muß sich daher jenes concret Größte so als Gott denken, daß es dabei zugleich Geschöpf ist, so als Geschöpf, daß es zugleich der Schöpfer ist, Schöpfer und Geschöpf ohne Vermischung und Zusammensetzung. Wer mag sich so weit hinauf erheben, daß er in der Einheit die Verschiedenheit (diversitatem) und in der Verschiedenheit die Einheit begreift! Diese Vereinigung übersteigt also alle unsere Begriffe.

Drittes Kapitel.

Nur in der Natur der Menschheit ist dieses concret Größte möglich (possibilius).

Es wird sich nun leicht untersuchen lassen, welcher Natur das concret Größte angehören müsse (cujus naturae contractum maximum esse deberet). Da nämlich dasselbe nothwendig Eines ist, wie das absolut Größte die absolute Einheit ist, und es dabei concret Dieses oder Jenes ist, so ist für's Erste zu erwägen, daß es die Ordnung mit sich bringt, daß einige Dinge im Verhältniß zu andern von niederer Natur sind, wie alle die, welche kein Leben und geistige Thätigkeit haben, andere höherer Natur, wie z. B. die rein geistigen Naturen (intelligentiae), [1]) wieder andere die Mitte von beiden einnehmen. Wenn nun das absolut Größte das Sein von Allem in der universellsten Weise ist, nicht mehr das Sein des Einen, als des Andern, so ist klar, daß jenes Sein mit dem Größten sich eher vereinen läßt, welches die größere Verwandtschaft mit der Gesammtheit alles Seienden hat (clarum est, hoc ens magis maximo sociabile, quod magis universitati entium est commune). Betrachten wir die Natur der niedern Dinge und denken wir uns eines derselben zur absoluten Größe erhoben, so wird es Gott und zugleich es selbst sein, wie man an der größten Linie sieht. Da sie unendlich und die größte ist, so wird nothwendig jede Linie, mit welcher sich die größte vereint, Gott sein durch die absolute Größe, während sie vermöge ihrer Concretheit Linie bleibt; sie wird demnach Alles in Wirklichkeit sein, was aus einer Linie werden kann. Allein die Linie schließt Leben und Geist nicht in sich, wie kann daher die Linie zur höchsten

1) Unter den „Intelligenzen" (analog zu nehmen mit dem im Deutschen eingebürgerten Worte: Excellenzen) versteht Cusa die Engel. Excit. VIII, 603, de ludo Globi II, S. 228.

Größe erhoben werden, wenn sie die Fülle der Naturen nicht erreicht? Sie wäre [1]) das Größte, das noch größer sein könnte und würde der Vollkommenheit ermangeln. Das Gleiche gilt von der obersten Natur, die die untere nicht in sich faßt, außer in dem Sinne, daß höhere und niedere Natur mehr gegenseitige Annäherung als Trennung zulassen. Dem Größten aber, mit dem das Kleinste coincidirt, wird es sich geziemen, so das Eine zu umfassen, daß es das Andere nicht ausschließt, sondern Alles zumal in sich faßt. Es ist daher die mittlere Natur, das Verbindungsglied der niedern und höhern, allein diejenige, welche zur Erhebung zum Größten durch die Macht des unendlich größten Gottes am besten sich eignet (quapropter natura media, quae est medium connexionis inferioris et superioris, est solum illa, quae ad maximum convenienter elevabilis est potentia maximi infiniti Dei). Denn da sie als die höchste der niedern und die niederste der höhern Natur alle Naturen in sich faßt, so ist klar, daß, wenn sie nach ihrem ganzen Wesen (secundum omnia sui) sich zur Einigung mit dem Größten erhebt, alle Naturen, ja das ganze Universum auf jede mögliche Weise in ihr zum höchsten Grade (ihrer Vollkommenheit) gelangen. Die menschliche Natur ist die Krone der Schöpfung (humana natura est illa, quae est supra omnia Dei opera elevata), nur wenig unter die Engel gesetzt, die Vereinigung der geistigen und sinnlichen Natur; sie faßt die ganze Welt in sich (universa intra se constringens), weßhalb sie von den Alten mit Recht μικρόκοσμος oder Welt im Kleinen genannt wird. Sie ist es daher, die, zur Einigung mit dem Größten erhoben, die Fülle aller Vollkommenheiten des Universums und alles Einzelnen darstellen würde, so, daß in der Menschheit Alles zu seiner höchsten Stufe gelangte. Nun existirt aber die Menschheit nur concret in Diesem oder Jenem. Da es nun nicht möglich ist, daß mehr als Ein wirklicher Mensch sich zur Einigung mit dem Größten erheben kann, so wäre dieser in der Art Mensch, daß er zugleich Gott ist, und in der Art Gott, daß er zugleich Mensch ist, die Vollendung des Universums, der Primat von Allem (in omnibus primatum tenens). Kleinstes, Größtes und Mittleres, der Natur des absolut Größten geeinet, würde in ihm so coincidiren, daß er die Vollkommenheit (perfectio) von Allem wäre und alles Concrete [2]) in ihm als in seiner Vollkommenheit zur Ruhe gelangte. Er wäre das (absolute) Maaß für Menschen und Engel (wie Johannes in der Apocalypse sagt) wie für alles Einzelne, weil er durch die Vereinigung mit dem absoluten Sein, das das absolute Sein von Allem ist, das concret universelle Sein

1) Statt esse im Texte ist offenbar zu lesen: esset.

2) Statt cuncta contracta sunt im Texte muß es heißen: cuncta, quae contracta sunt.

aller einzelnen Creaturen (universalis contracta entitas singularum creaturarum) wäre. Alles erhielte durch ihn den Anfang und das Ende des concreten Seins; durch ihn, der das concret Größte aus (a) dem absolut Größten ist, ginge Alles ins concrete Sein über, durch seine Vermittlung kehrte es ins Absolute zurück; er wäre der Anfang (principium) der Emanation und das Ziel der Rückkehr in Gott. Gott aber ist als die Gleichheit alles Seins der Schöpfer des Universums, da dieses für ihn (ad ipsum) erschaffen ist. Die höchste und größte absolute Gleichheit alles Seins ist es demnach, mit der die menschliche Natur geeinigt wird, so daß Gott durch Annahme der menschlichen Natur in der Sphäre der Menschheit Alles in concreter Weise ebenso ist, wie er in absoluter Weise die Gleichheit alles Seins ist. Da nun jener Mensch durch die Einigung in der größten Gleichheit des Seins beharrete (cum in ipsa maxima aequalitate essendi per unionem subsisteret), so wäre er der Sohn Gottes oder das Wort, durch das Alles gemacht ist, oder die Gleichheit des Seins selbst, die, nach dem früher Gezeigten, Sohn Gottes genannt wird, ohne jedoch aufzuhören, Menschensohn zu sein, wie er auch nicht aufhören würde, Mensch zu sein. Da Gott, dem Besten und Vollkommensten, das nicht widerstreitet, was ohne Wechsel, Schwächung oder Verminderung seines Wesens durch ihn geschehen kann, vielmehr seiner unermeßlichen Güte ganz entspricht, wie denn Alles auf das Beste und Vollkommenste in schöner Ordnung von ihm und für ihn erschaffen ist, so kann, da ohne die oben erwähnte Einigung (semota hac via) Alles zu höherer Vollkommenheit nicht [1]) gelangen kann, Niemand, der nicht Gott oder dessen höchste Güte läugnen will, der obigen Ausführung vernünftiger Weise entgegentreten. Denn alle Mißgunst ist weit entfernt von Dem, der die höchste Güte ist und dessen Wirken nicht mangelhaft sein kann, sondern, wie er das Größte ist, so auch sein Werk so viel als möglich dem Größten nähern will. Es hat nämlich die größte Macht ihre Grenze nur in sich selbst, weil außer ihr nichts und sie unendlich ist. In keinem Geschöpfe findet sie somit eine Grenze, daß sie nicht im Verhältniß zu irgend einem gegebenen Geschöpfe ein besseres und vollkommeneres erschaffen könnte. Wird nun ein Mensch zur Vereinigung mit der Allmacht selbst erhoben, so daß dieser Mensch nicht mehr ein in sich, sondern in der Einheit mit der

---

1) Unter den Worten: hac via kann nichts Anderes verstanden werden, als die ganze oben entwickelte Idee des Gottmenschen, durch den Alles zur höchstmöglichen Vollkommenheit gelangt. Es geben daher die Worte: cum semota hac via omnia perfectiora esse possent keinen Sinn, wenn nicht vor possent ein non gesetzt wird: ohne den Gottmenschen ist dem geschöpflichen Sein das Gelangen zur höchsten Vollkommenheit nicht möglich.

unendlichen Macht bestehendes Geschöpf ist, so ist hier die Allmacht nicht durch das Geschöpf, sondern nur durch sich selbst beschränkt. Es ist dies die vollkommenste Thätigkeit (perfectissima operatio) der unendlichen und unbegrenzbaren Allmacht Gottes, in der kein Mangel sein kann sonst wäre weder der Schöpfer, noch das Geschöpf. Denn wie könnte das Geschöpf in concreter Weise sein aus dem absoluten göttlichen Sein, wenn die Concretheit selbst keine Vereinigung mit Letzterem zuließe (Quomodo enim creatura esset contracte ab esse divino absoluto, si ipsa contractio ipsi unibilis non esset)? die Concretheit, durch welche alle Dinge, sofern sie aus dem Absoluten sind, concret existiren, und sofern sie concret sind, aus dem Absoluten sind. Mit diesem Absoluten nun ist die Concretheit selbst auf das Innigste geeinet. So ist denn in erster Linie Gott der Schöpfer, in zweiter Gott und der Mensch, dessen erschaffene Menschheit im höchsten Grade zur Einheit mit sich von Gott angenommen ist (creata humanitate supreme in unitatem sui assumta), gleichsam als die universelle Concretheit aller Dinge, mit der Gleichheit alles Seins hypostatisch und persönlich geeint, so daß durch den absoluten Gott durch Vermittlung der universellen Concretheit — die Menschheit — in dritter Linie Alles ins concrete Sein hervorgeht, auf daß alle Dinge auf diesem Wege, was sie sind, in der besten Ordnung und Weise sein können. Diese Reihenfolge darf aber nicht zeitlich gefaßt werden, als wäre Gott der Zeit nach vor dem Erstgebornen der Schöpfung, oder der erstgeborne „Gott und Mensch" der Zeit nach vor der Welt gewesen, sondern es bezeichnet jene Reihenfolge die über alle Zeit erhabene Natur und Ordnung der Vollkommenheit, so daß der bei Gott vor aller Zeit und allen Dingen Existirende in der Fülle der Zeit nach vielen Zeitumläufen der Welt erschienen ist.

Viertes Kapitel.

Das concret Größte ist Jesus, der Gottmensch.

Nachdem wir nun durch diese Vernunftgründe in zweifellosem Glauben dahin gelangt sind, daß wir ohne Anstand das Gesagte als ausgemachte Wahrheit festhalten, so fahren wir weiter und sagen: die Fülle der Zeit ist vorüber und Jesus, der gepriesen sei in Ewigkeit, ist der Erstgeborne der ganzen Schöpfung. Theils aus dem, was er als Mensch in übermenschlicher, göttlicher Weise vollbracht hat, theils aus seinen Aussagen von sich selbst, der in Allem wahrhaftig erfunden worden, theils aus den mit Hingabe des eigenen Lebens bekräftigten Zeugnissen seiner vertrauten Freunde behaupten wir mit unerschütterlicher, durch unzählige Be-

weise längst feststehender Gewißheit, Er sei der, den die ganze Schöpfung, als in der Zeit erscheinend von Anfang an erwartet, der sein Erscheinen in der Welt durch die Propheten vorhergesagt hat. Er kam, um Alles zu erfüllen. Allen gab er wieder gesundes Leben, alle verborgenen Tiefen und Geheimnisse der Weisheit schloß er auf, wie Einer, der Macht hat über Alles. Sünden vergab er wie Gott, er erweckte Todte, verwandelte die Natur, gebot den bösen Geistern, dem Meere und den Winden, schritt auf dem Wasser dahin und gab ein Gesetz, das die Ergänzung aller Gesetze zu ihrer Vollkommenheit bildet. Nach dem Zeugnisse jenes ganz ausgezeichneten Verkünders der Wahrheit, des heiligen Paulus, der in einer Entzückung die Erleuchtung von Oben erhielt, haben wir in Jesus die Vollendung von Allem (perfectionem omnium), die Erlösung und Vergebung der Sünden. Er ist das Abbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborne der ganzen Schöpfung; denn in ihm ist Alles erschaffen, im Himmel und auf Erden, Sichtbares und Unsichtbares, Thronen, Herrschaften, Fürstenthümer und Gewalten. Alles ist durch ihn und in ihm erschaffen, er ist vor Allem und Alles besteht in ihm. Er ist das Haupt des Körpers der Kirche; denn er ist der Anfang selbst, der Erstling aus den Todten, so daß er in Allem den Primat einnimmt; denn dem Vater gefiel es, daß in ihm die ganze Fülle wohne und Alles durch ihn mit dem Vater versöhnt werde. Diese und viele andern Zeugnisse der Heiligen bestätigen es, daß er Gott und Mensch ist; die Menschheit ist in ihm durch das Wort mit der Gottheit geeint, so daß er nicht in sich, sondern in dem Worte sein Bestehen hat, dieweil die Menschheit auf ihrer höchsten Stufe und in ihrer ganzen Fülle nicht anders, als in der göttlichen Person des Sohnes bestehen konnte.

Um nun über unsern Verstand hinaus, gleichsam in gelehrtem Nichtwissen die Person zu verstehen, die den Menschen mit sich geeinigt hat, so wollen wir für unser Verständniß einen höhern Standpunkt einnehmen und auf den Satz zurückgehen, den wir früher besprochen haben, daß nämlich Gott durch Alles in Allem und Alles durch Alles in Gott ist. Da diese Sätze copulativ zu verstehen sind und Gott insofern in Allem ist, als Alles in Gott, und da das göttliche Sein selbst die höchste Gleichheit und Einfachheit ist, so ist Gott, sofern er in Allem ist, nicht graduell in Allem, als ob er sich stufen- und theilweise mittheilte. Das All kann aber ohne graduelle Unterschiede nicht sein. Es ist daher mit gradueller Verschiedenheit in Gott. Da nun Gott insofern in Allem ist, als Alles in ihm, so erhellt, daß Gott ohne Veränderung seines Wesens in der Gleichheit des Seins Alles ist in der Einheit mit der größten Menschheit Jesu. Denn der größte Mensch kann in ihm nicht anders als in der größten Weise (maxime)

ſein. So ſind denn in Jeſus, der Gleichheit alles Seins, als in dem göttlichen Sohne, der die mittlere göttliche Perſon iſt, der ewige Vater und der heilige Geiſt, und Alles iſt in ihm als in dem Worte, jede Creatur iſt in der höchſten und vollkommenſten Menſchheit, welche univerſell Alles, was erſchaffen werden kann, (omnia creabilia) in ſich faßt, ſo daß Jeſus die ganze Fülle iſt, die in ihm wohnt. Wir können uns dies einigermaaßen durch folgende Vergleichung veranſchaulichen. Die Sinnenerkenntniß iſt ein beſchränktes (contracta) Erkennen, weil der Sinn nur Einzelnes erfaßt. Die Vernunfterkenntniß iſt univerſell, weßhalb ſie im Vergleich zur Sinnenerkenntniß abſolut iſt und frei von der Beſchränktheit auf das Einzelne. Die Sinnenthätigkeit (sensatio) erſcheint nun in verſchiedenen Graden, wodurch, je nach den edleren und vollkommeneren Graden, verſchiedene Arten von Thieren entſtehen. Wiewohl nun die Sinnenthätigkeit ſich nach dem oben Gezeigten nicht auf den ſchlechthin höchſten Grad erhebt, ſo tritt ſie doch in jener Art, welche in der Gattung der thieriſchen Weſen die wirklich höchſte iſt, alſo in der menſchlichen, als ein lebendiges Weſen auf, das inſofern lebendes Weſen iſt, daß es zugleich Geiſt iſt (denn der Menſch iſt als Geiſt Selbſtbewußtſein — homo enim suus est intellectus), ſo daß hier die concrete Sinnlichkeit gewiſſermaaßen in der geiſtigen Natur hypoſtatiſch ruht (suppositatur), indem die geiſtige Natur ein gewiſſes göttliches, abgeſondertes, abſtractes Sein iſt, während die Sinnlichkeit ihrer Natur nach zeitlich und zerſtörlich bleibt. Nach dieſer obwohl entfernten Vergleichung müſſen wir Jeſus auffaſſen. Die Menſchheit ruht in ihm hypoſtatiſch in der Gottheit, weil ſie anders nicht in ihrer ganzen Fülle die größte ſein könnte. Da nämlich die Vernunft Jeſu (intellectus Jesu) die vollkommenſte und ganz und gar actuell iſt, ſo kann ſie nur in der göttlichen Vernunft, die allein Alles in Wirklichkeit iſt, perſönlich ruhen (suppositari). Die Vernunft iſt nämlich in allen Menſchen der Möglichkeit nach Alles, ſie geht ſtufenweiſe von der Möglichkeit in die Wirklichkeit über. Da nun die größte Vernunft der Höhepunkt (terminus) der Macht der ganzen vernünftigen Natur iſt, in vollſtändiger Activität, ſo kann ſie dies nur ſein, wenn ſie inſofern Vernunft iſt, als ſie zugleich Gott iſt, der Alles in Allem iſt. Die menſchliche Natur ſei das in einem Kreis beſchriebene Polygon, der Kreis die göttliche Natur. Soll nun das Polygon das größtmöglichſte ſein, ſo dürfte es nicht in beſtimmten Winkeln für ſich beſtehen, ſondern in der Kreisform, ſo, daß es keine beſondere Geſtalt ſeines Beſtehens hätte, die von der ewigen kreisförmigen Geſtalt losgelöst werden könnte. Die höchſte Vollendung der menſchlichen Natur zeigt ſich in ihrem Subſtantiellen und Weſentlichen, alſo in der Vernunft, der alles Körperliche dienen muß. Der vollkom-

menſte Menſch braucht alſo nicht im Accidentiellen hervorzuragen, außer ſo weit ſich dieſes auf die Vernunft bezieht. Es iſt nicht erforderlich, daß er ein Rieſe oder uralt oder von dieſer oder jener Größe, Farbe, Geſtalt ꝛc. ſei. Nur das wird erfordert, daß ſein Körper die Extreme vermeide, um ein ganz taugliches Werkzeug der Vernunft zu ſein, der er ohne Widerſetzlichkeit oder Ermattung gehorchen und Folge leiſten muß. Von unſerem Jeſus, in dem alle Schätze der Wiſſenſchaft und Weisheit, auch ſo lange er als das Licht in der Finſterniß auf dieſer Welt wandelte, verborgen waren, nimmt man zufolge der Ueberlieferung der heiligen Zeugen ſeines Lebens an, er habe einen dem Zwecke der eminenteſten Vernünftigkeit ganz entſprechenden, vollkommenen Körper gehabt.

Fünftes Kapitel.

Chriſtus, empfangen von dem hl. Geiſte, iſt geboren aus Maria der Jungfrau.

Weiterhin iſt zu erwägen, daß die vollkommenſte, nach Oben geeinte Menſchheit, da ſie im Concreten der Höhepunkt der Vollkommenheit iſt, die Natur der (menſchlichen) Art nicht ganz ablegt. Nun wird aber Gleiches von Gleichem erzeugt, das Erzeugte geht nach dem Naturgeſetze aus dem Erzeuger hervor. Hat aber der Grenz- und Höhepunkt keine Schranke (terminus autem cum careat termino), ſo fehlt auch die Begrenzung und Proportion. Daher kann der größte Menſch nicht auf dem natürlichen Wege erzeugt werden. Auf der andern Seite kann er aber auch nicht des Anfangs als Gattungsweſen ganz entbehren, da er die höchſte Vollkommenheit der Gattung iſt. Einerſeits alſo tritt er als Menſch nach dem Geſetze der menſchlichen Natur in die Welt, andererſeits iſt, weil er das Höchſte im Anfange (altissimum principiatum), ganz unmittelbar mit dem Anfang geeint iſt (immediatissime principio unitur), dieſer Anfang ſelbſt das Schaffende oder Zeugende, der Vater. Der menſchliche Anfang iſt paſſiver Natur, er gibt die empfängliche Materie; daher die Abſtammung von einer Mutter, ohne männlichen Samen. Alle Thätigkeit aber geht aus einem Geiſt und einer Liebe hervor, die das Active mit dem Paſſiven vereint, wie früher gezeigt wurde. Die größte Thätigkeit daher, über allem Geſetze der Natur, durch welche der Schöpfer mit dem Geſchöpfe geeint wird, muß aus der größten einigenden Liebe, ſomit aus dem hl. Geiſte, der die abſolute Liebe iſt, hervorgehen. Durch ihn allein konnte die Mutter den Sohn Gottes, des Vaters ohne Hülfe einer wirkenden Kraft aus dem Bereiche der Gattung empfangen; ſo daß Gott der Vater, gleichwie er Alles durch ſeinen Geiſt geſtaltet hat (formavit), was nicht aus ſchon Gegebenem durch

ihn in's Daſein hervorgetreten iſt, ſo in noch höherem Grade [1]) mittelſt eben dieſes heiligen Geiſtes wirkte, als er ſeine vollkommenſte Thätigkeit entfaltete. Eine Vergleichung möge unſerer Unwiſſenheit zu Hülfe kommen. Wenn ein ausgezeichneter Lehrer ſein geiſtiges Wort, ſeinen Gedanken den Schülern mittheilen will, auf daß ſie durch Darlegung der Wahrheit geiſtige Nahrung erlangen, ſo ſorgt er dafür, daß der Gedanke ſeines Geiſtes zu einem Laute werde (vocem induat), weil er anders nicht mittheilbar iſt. Dies iſt aber anders nicht ausführbar, als durch den natürlichen Hauch (spiritus) des Lehrers, der durch Benützung der Luft einen Laut bildet, welcher ſeinem geiſtigen Worte (Gedanken) entſpricht. Mit dieſem Laute vereinigt er dieſes Wort, ſo daß der Laut in dem Worte ſein Beſtehen hat, und die Zuhörer mittelſt des Lautes das Wort erfaſſen. Dieſe obwohl ganz entfernte Aehnlichkeit mag uns ein wenig in unſerer Betrachtung behülflich ſein. Indem der ewige Vater voll unendlicher Güte uns die Schätze ſeiner Herrlichkeit zu aller Fülle der Wiſſenſchaft und Weisheit eröffnen wollte, hüllte er das ewige Wort, ſeinen Sohn, der die Fülle von Allem iſt, aus Mitleid mit unſerer Schwachheit, weil wir es anders als in ſinnlicher und uns ähnlicher Form nicht erfaſſen konnten, um daſſelbe nach dem Maaße unſerer Empfänglichkeit zu offenbaren, in die menſchliche Natur, durch den hl. Geiſt, der gleichen Weſens mit ihm iſt. Und wie der Hauch aus der an ſich gezogenen Luft die Stimme, ſo hat der hl. Geiſt aus der reinen Fruchtbarkeit des jungfräulichen Blutes den Leib Jeſu gebildet (contexuit), auf daß der Menſch das Wort Gottes des Vaters wäre, und hat dieſen Leib innerlich ſo ſehr mit ſich geeinet, daß er das Centrum der Subſtanz der menſchlichen Natur wurde. Alles dies iſt nicht in zeitlicher Reihenfolge, wie bei der menſchlichen Empfängniß, ſondern in einer momentanen überzeitlichen Wirkſamkeit, durch den der unendlichen Allmacht conformen Willen vollzogen worden.

Niemand wird zweifeln, daß die tugendreiche Mutter, welche die Materie (für die Menſchwerdung des ewigen Wortes) darbot, alle Jungfrauen durch die höchſte Tugend und Vollkommenheit übertroffen habe und unter allen fruchtbaren Weibern die geſegnetſte geweſen. Sie, die zu einer ſo ausgezeichneten, ja einzigen jungfräulichen Geburt vorherbeſtimmt war, mußte nothwendig von Allem frei ſein, was der Reinheit oder lebenskräftigen Einheit einer ſo ausgezeichneten Geburt im Wege ſtehen konnte. Wäre die Auserwählte nicht Jungfrau geweſen, wie hätte ſie ſich zu jungfräulichem Gebähren ohne Zuthun eines Mannes geeignet? War ſie nicht ganz heilig und reich geſegnet von Gott, wie hätte ſie das heilige Gefäß (sacrarium) des

---

1) principalibus im Texte gibt keinen Sinn; es muß wohl heißen: principalius.

hl. Geiſtes, in welchem dieſer für den Sohn Gottes den Leib bildete, werden können? Blieb ſie nicht nach der Geburt Jungfrau, ſo hätte ſie nicht für jene ganz einzige Geburt den Mittelpunkt der mütterlichen Fruchtbarkeit in deren höchſten Vollkommenheit verwendet, ſondern ihre Thätigkeit wäre getheilt und geſchwächt geweſen, wie es ſich für einen ſolchen, einzigen und höchſten Sohn nicht geziemte. Hat alſo die heiligſte Jungfrau ſich ganz Gott hingegeben, dem ſie in der Wirkſamkeit des hl. Geiſtes auch die ganze Natur der Fruchtbarkeit mitgetheilt hat, ſo iſt in ihr die unbefleckte Jungfräulichkeit vor, bei und nach der Geburt, ganz über das Geſetz des gewöhnlichen Gebährens hinaus unverſehrt geblieben. Somit iſt der Gottmenſch Jeſus Chriſtus aus dem ewigen Vater und einer zeitlichen Mutter, der glorreichen Jungfrau Maria, geboren: aus dem größten Vater von abſoluter Fülle, aus einer Mutter in der Fülle jungfräulicher, reichgeſegneter Fruchtbarkeit, — in der Fülle der Zeit. Der Menſch konnte nämlich aus der jungfräulichen Mutter nur zeitlich, aus Gott dem Vater nur ewig hervorgehen; aber die zeitliche Geburt erforderte hinſichtlich der Zeit die Fülle der Vollendung, wie in der Mutter die Fülle der Fruchtbarkeit. Als daher die Fülle der Zeit kam, wurde er in der geeignetſten Zeit und Raum, der jedoch allen Geſchöpfen ganz verborgen blieb, geboren. Denn die höchſte Fülle verträgt ſich nicht mit den ſonſtigen Ereigniſſen des Tages. Daher kein Zeichen, an dem irgend welcher Verſtand jene Fülle der Zeit hätte wahrnehmen können, obwohl durch eine ganz geheimnißvolle prophetiſche Eingebung einige dunkle Andeutungen, verhüllt in menſchliche Bilder, überliefert waren, an denen die Verſtändigen die Menſchwerdung des Worts in der Fülle der Zeit hätten vorherſehen können. Doch genau den Ort, die Zeit und Art und Weiſe hat nur der ewige Vater gewußt, der es anordnete, daß, während Alles in der Stille der Mitternacht ruhte, im Verlaufe der Nacht der Sohn aus der Himmelsburg in den Leib der Jungfrau hinabſtieg und zur feſtgeſetzten geeigneten Zeit in Knechtsgeſtalt ſich der Welt offenbarte.

Sechstes Kapitel.

Das Myſterium des Todes Jeſu Chriſti.

Ich muß mir eine kurze Digreſſion erlauben, um das Myſterium des Kreuzes deutlicher darzuſtellen.

Der Menſch beſteht aus Sinn und Vernunft, zwiſchen welchen ſich der Verſtand als Verbindungsglied befindet. Der Ordnung nach iſt der Sinn dem Verſtande, dieſer der Vernunft untergeordnet. Die Vernunft

ist nicht zeitlich und weltlich, sondern hievon frei; der Sinn ist weltlich (de mundo), der Zeit und Bewegung unterworfen. Der Verstand ist der Horizont der Vernunft, das Auge des Sinnes; in ihm coincidirt, was unter und über der Zeit ist. Der Sinn ist unfähig für das Ueberzeitliche und Geistige. Das Thier versteht nicht, was Gottes ist, da Gott ein Geist, ja mehr als ein Geist ist. Daher bewegt sich die Sinnenerkenntniß in einer Finsterniß der Unkenntniß der ewigen Dinge; ihre Bewegung geht fleischlich nach den fleischlichen Gelüsten vermöge der Begierlichkeit, während sie vermöge der Zornmüthigkeit nicht im Stande ist, jene zurückzudrängen. Der Verstand, der sein Uebergewicht durch die Theilnahme an der vernünftigen Natur gewinnt, bewahrt in sich einige Gesetze, durch die er die leidenschaftlichen Begierden regiert, leitet und auf das rechte Maaß zurückführt, auf daß der Mensch nicht das Sinnliche sich zum Ziele setze und so der Sehnsucht nach dem Geistigen und Vernünftigen verlustig gehe. Ein Hauptgesetz des Verstandes ist, nichts dem Andern zu thun, was man selbst nicht wünscht, das Ewige dem Zeitlichen, das Lautere und Heilige dem Vergänglichen und Unlautern vorzuziehen. Behülflich sind hiezu auch jene Gesetze, die als ein Erzeugniß des Verstandes von heiligen Gesetzgebern nach Verschiedenheit von Ort und Zeit als Heilmittel für den Verstand der Sünder gegeben wurden. Allein die Vernunft erkennt auf ihrem höheren Standpunkte, daß, wenn auch der Sinn sich in allen Stücken dem Verstande unterwirft und den ihm angebornen Affecten nicht huldigt, *der Mensch gleichwohl aus sich das Ziel seines vernünftigen und ewigen Sehnens nicht erreichen kann.* Denn da der Mensch aus dem Samen Adams in fleischlicher Lust gezeugt ist, so daß das Thierische durch die Fortpflanzung über das Geistige das Uebergewicht hat, *so ist die menschliche Natur in ihrer Wurzel* (in radice originis) *in das fleischliche Begehren eingetaucht* (carnalibus deliciis immersa), in welchem jeder Mensch durch den Vater gezeugt ist, und er bleibt daher *gänzlich unfähig*, über das Zeitliche hinweg das Geistige zu ergreifen. Wenn nun das Gewicht der fleischlichen Gelüste Verstand und Vernunft abwärts zieht, daß beide diesen Gelüsten zustimmen, ohne ihnen Widerstand zu leisten, so ist klar, daß der solchergestalt abwärts gekehrte Mensch, von Gott abgewandt, *des Genusses des höchsten Gutes*, das für die Vernunft im Himmel und ewig ist, *vollständig beraubt ist.* Herrscht aber der Verstand über den Sinn, so ist noch weiter erforderlich, daß auch die Vernunft über den Verstand herrsche, damit der Mensch über den Verstand hinaus in lebendigem Glauben (fide formata) an den Mittler sich anschließe, und so durch Gott zur Glorie erhoben werden kann. Kein Mensch war je im Stande, erhoben über sich selbst und seine Natur, die von Anfang an den Sünden der fleischlichen Begierden unterworfen

iſt, über die Wurzel ſeines Lebens zum Ewigen und Himmliſchen ſich zu erheben. Nur der vom Himmel herabgeſtiegen iſt, Jeſus Chriſtus, iſt Derjenige, der auch in eigener Kraft wieder hinaufgeſtiegen; in ihm iſt die menſchliche Natur nicht aus dem Willen des Fleiſches, ſondern aus Gott geboren und fand daher kein Hinderniß, mit Macht zu Gott dem Vater zurückzukehren. In Chriſtus iſt daher die menſchliche Natur durch jene Einigung zur höchſten Macht erhoben und dem Gewichte der zeitlichen und beſchwerenden Begierden entriſſen. Chriſtus der Herr wollte nun alle Sünden der menſchlichen Natur, die uns zum Irdiſchen herabziehen, an ſeinem menſchlichen Leibe nicht um ſeinetwillen (da er keine Sünde begangen), ſondern um unſertwillen gänzlich ertödten und durch das Ertödten wegſchaffen, auf daß alle Menſchen von gleicher Menſchheit mit ihm die vollſtändige Reinigung von ihren Sünden in ihm erlangten. Der freiwillige und ſo unverſchuldete, ſo ſchmähliche und grauſame Kreuzestod des Menſchen Chriſtus war für alle fleiſchlichen Begierden der menſchlichen Natur deren Tilgung, Genugthuung und Reinigung. Was nur immer nach Menſchenweiſe gegen die Liebe des Nächſten geſchehen kann, das iſt in der Fülle der Liebe von Chriſtus, indem er ſogar für ſeine Feinde ſich dem Tode hingab, wirklich vollbracht worden. Die Menſchheit in Chriſto Jeſu hat demnach das Mangelhafte aller Menſchen ergänzt (omnes omnium hominum defectus adimplevit). Denn da dieſe Menſchheit die größte iſt, ſo umfaßt ſie die ganze Potenz der Gattung und iſt gegen jeden Menſchen die Gleichheit des Seins, ſo daß Chriſtus mit einem jeden Menſchen weit inniger als der Bruder oder vertrauteſte Freund verbunden iſt. Das bewirkt das Vollmaaß (maximitas) der menſchlichen Natur, daß Chriſtus in jedem Menſchen, der ſich in lebendigem Glauben an ihn anſchließt, eben dieſer Menſch iſt, in vollkommenſter Einigung, unbeſchadet der Selbſtſtändigkeit des Einzelnen (cujuslibet numero salvo). So bewahrheitet ſich, was er ſelbſt ſagt: „Was ihr einem der Geringſten aus den Meinigen thuet, das habt ihr mir gethan", woraus umgekehrt folgt, daß, was Jeſus Chriſtus durch ſein Leiden verdient hat, Die verdient haben, die Eines mit ihm ſind, wobei jedoch verſchiedene Grade des Verdienſtes ſtattfinden, nach dem Grade der Einigung eines Jeden mit ihm in einem von Liebe belebten Glauben (per fidem caritate formatam). In ihm ſind demnach die Gläubigen beſchnitten, in ihm getauft, geſtorben, durch die Auferſtehung wiederbelebt, in ihm mit Gott geeint und verherrlicht (glorificati). Unſere Rechtfertigung iſt daher nicht aus uns, ſondern aus Chriſtus. Da er die ganze Fülle iſt, ſo erlangen wir in ihm Alles, wenn wir ihn haben. Und da wir ihn in dieſem Leben

durch lebendigen Glauben beſitzen, ſo können wir nicht anders als durch den Glauben gerechtfertigt werden, wie ich weiter unten ausführlicher zeigen werde.

Das iſt das unausſprechliche Geheimniß des Kreuzes und unſerer Erlöſung. Durch dasſelbe zeigt uns Chriſtus (weit beſſer als durch das oben Berührte), daß wir Wahrheit, Gerechtigkeit, alle göttliche Tugenden dem zeitlichen Leben als das Ewige dem Hinfälligen vorziehen ſollen, ſo wie daß der vollkommene Menſch ſich durch höchſte Standhaftigkeit und Starkmuth, Liebe und Humanität auszeichnen ſoll, wie der Kreuzestod Chriſti zeigt, daß in ihm, dem größten Menſchen, dieſe und alle andern Tugenden im größten Maaße vorhanden waren. Je mehr daher der Menſch in den unſterblichen Tugenden fortſchreitet, deſto ähnlicher wird er Chriſtus. Das Kleinſte coincidirt dann mit dem Größten: die größte Erniedrigung mit der größten Erhöhung, der ſchmähliche Tod des Frommen mit dem Leben in der Glorie ꝛc., wie uns das Alles Chriſti Leben, Leiden und Kreuzestod zeigen.

Siebentes Kapitel.

Das Myſterium der Auferſtehung.

Der dem Leiden und Tode unterworfene Menſch Chriſtus konnte auf keinem andern Wege in die Herrlichkeit des Vaters, der als das abſolute Leben die Unſterblichkeit ſelbſt iſt, eingehen, als wenn das Sterbliche die Unſterblichkeit anzog. Dies war ohne den Tod nicht möglich; denn wie ſollte das Sterbliche die Unſterblichkeit anziehen, außer wenn es der Sterblichkeit entkleidet wird? und wie ſollte dies geſchehen, außer wenn dem Tode der Tribut entrichtet wird? Daher ſagt die Wahrheit ſelbſt, diejenigen ſeien unverſtändig und von langſamer Einſicht, welche nicht einſehen, „daß Chriſtus ſterben und ſo in ſeine Herrlichkeit eingehen mußte.“ Da wir nun vorhin gezeigt haben, Chriſtus ſei für uns des grauſamſten Todes geſtorben, ſo müſſen wir folgerichtig ſagen: weil die menſchliche Natur nicht anders, als durch den Sieg über den Tod zum Tempel der Unſterblichkeit hinaufgeführt werden konnte, ſo ſtarb Chriſtus, damit die menſchliche Natur mit ihm zum ewigen Leben auferſtehe und der thieriſche ſterbliche Körper ein geiſtiger und unzerſtörlicher werde. Er konnte kein wahrer Menſch ſein, wenn er nicht ſterblich war, und er konnte die ſterbliche Natur nicht zur Unſterblichkeit führen, wenn nicht die Sterblichkeit durch den Tod entwaffnet war. Höre, wie ſchön uns die Wahrheit ſelbſt hierüber belehrt, wenn ſie ſagt: „Wenn das Waizenkorn nicht in die Erde fällt und ſtirbt, ſo bleibt es allein;

ſtirbt es aber, ſo bringt es viele Frucht.“ Wäre alſo Chriſtus immer ſterblich geblieben, wenn er auch nie geſtorben wäre, wie hätte er, ein ſterblicher Menſch, der menſchlichen Natur die Unſterblichkeit gegeben? Wäre er nie geſtorben, ſo wäre er eben allein, ohne zu ſterben, ſterblich geblieben. Er mußte alſo von der Möglichkeit des Sterbens durch den Tod befreit werden, wenn er viele Früchte bringen ſollte, auf daß er ſo erhöhet Alles an ſich ziehe, wenn ſeine Macht ſich nicht bloß auf die Welt und vergängliche Erde, ſondern auch auf den unvergänglichen Himmel erſtreckte. Wir werden dies in unſerer Unwiſſenheit einigermaaßen erfaſſen, wenn wir das oft Geſagte uns vergegenwärtigen.

Wir haben gezeigt, Jeſus, der größte Menſch, habe in ſich, abgeſondert von der Gottheit, kein Beſtehen, weil er der größte iſt. Deßhalb wird der gegenſeitige Austauſch der göttlichen und menſchlichen Prädicate (communicatio idiomatum) geſtattet, ſo daß das Menſchliche mit dem Göttlichen coincidirt, weil jene Menſchheit, unzertrennlich von der Gottheit, in Folge der höchſten Einigung, gleichſam durch die Gottheit angezogen und angenommen (quasi per divinitatem induta et assumta) abgeſondert kein perſönliches Sein und Beſtehen hat. Nun iſt der Menſch aus Körper und Seele geeint; die Scheidung iſt der Tod. Da nun der größte Menſch in der göttlichen Perſon hypoſtatiſch ruht (suppositatur), ſo konnte auch nach der localen Scheidung unmöglich entweder die Seele oder der Leib im Moment des Todes von der göttlichen Perſon, ohne welche der größte Menſch nicht beſtand, losgetrennt werden. Chriſtus ſtarb alſo nicht in der Weiſe, als hätte ſeine Perſon einen Mangel gehabt, ſondern, abgeſehen von der localen Scheidung, blieb er in Hinſicht auf das Centrum, in welchem ſeine Menſchheit ruhte, mit der Gottheit hypoſtatiſch geeint. Nach der niedern Natur, welche ihrem Weſen nach eine Scheidung von Seele und Leib geſtattet, iſt dieſe Scheidung zeitlich und räumlich erfolgt, ſo daß in der Todesſtunde Seele und Leib nicht mehr in derſelben Zeit und in demſelben Raume zugleich waren. In Körper und Seele war eine Zerſtörlichkeit nicht möglich, da ſie mit der Ewigkeit geeint waren, allein die zeitliche Geburt war dem Tode und der zeitlichen Scheidung unterworfen, ſo daß, nachdem der Kreislauf von der Zuſammenſetzung zur Auflöſung vollendet und namentlich der Leib von aller zeitlichen Bewegung frei geworden war, das wahre Weſen der Menſchheit (veritas humanitatis), das überzeitlich mit der Gottheit geeint unverſehrt geblieben, wie es dieſes wahre Weſen erforderte, den wahren Leib mit der wahren Seele vereinte (veritatem corporis veritati animae adunaret), ſo daß das Schattenbild der Wahrheit (Idee) des Menſchen entlaſſen wurde (dimissa umbrosa imagine veritatis hominis) und der in der Zeit erſchienene wahre Menſch

frei von aller Einwirkung der Zeitlichkeit auferstand. Es ist also ein und derselbe Jesus, erhoben über alle zeitliche Bewegung, um nicht mehr zu sterben, in Wirklichkeit auferstanden, durch eine Wiedervereinigung der Seele und des Leibes. Ohne diese Wiedervereinigung wäre die unzerstörliche Wahrheit (Idee) der Menschheit nicht auf das Wahrste, ohne Vermischung der Naturen, mit der göttlichen Person hypostatisch vereinigt gewesen. Unterstütze die Schwäche und Unwissenheit des Geistes durch das Beispiel Christi vom Waizenkorn! Das Waizenkorn wird als ein Einzelnes zerstört, aber die specifische Wesenheit desselben bleibt unversehrt, durch welche die Natur eine Menge von neuen Körnern auferweckt. Wäre nun das einzelne Waizenkorn das größte und vollkommenste seiner Art, und würde es in dem besten und fruchtbarsten Erdreiche ersterben, so könnte es nicht bloß hundert- und tausenfache Frucht bringen, sondern so viele, als im Bereiche der ganzen Möglichkeit seiner Art enthalten ist. Das ist der Sinn jenes Wortes der ewigen Wahrheit: „es bringt viele Frucht"; denn das Viele ist eine zahllose Endlichkeit. Verstehe es wohl! Die Menschheit Jesu muß, so gut sie als concrete Erscheinung des Menschen Christus aufgefaßt wird, ebenso zugleich auch als vereint mit der Gottheit gedacht werden. In letzterer Hinsicht ist sie absolut (plurimum absoluta), sofern Christus als wahrer Mensch betrachtet wird, ist sie concret, so daß er durch die Menschheit Mensch ist. So ist die Menschheit Jesu die Mitte zwischen dem rein Absoluten und rein Concreten. Sie ist eben deßhalb nur relativ zerstörlich, schlechthin aber unzerstörlich (non fuit corruptibilis, nisi secundum quid, et simpliciter incorruptibilis). Der Zeitlichkeit nach, auf die sie eingeschränkt war, war sie zerstörlich, als frei von der Zeit, über der Zeit, mit der Gottheit geeint, war sie unzerstörlich. Die Wahrheit in ihrer zeitlichen Erscheinung (veritas ut est temporaliter contracta) ist Symbol und Abbild der überzeitlichen Wahrheit. So ist auch die zeitliche Erscheinung des Körpers gleichsam das Schattenbild des wahren überzeitlichen Körpers, und die concrete Seele das Schattenbild der von der Zeitlichkeit befreiten Seele. So lange diese in der Zeit ist, wo sie ohne Bilder der Dinge (sine phantasmatibus) nichts auffaßt, erscheint sie mehr als Sein oder Verstand, [1]) denn als Vernunft; ist sie aber über die Zeitlichkeit erhaben, so ist die Vernunft (von diesen Bildern) frei und unabhängig. Da nun die Menschheit Jesu unauflöslich nach Oben in

---

1) Der Text hat: videtur enim potius sensus aut raro quam intellectus, was keinen Sinn gibt. Schon der Gegensatz von intellectus deutet darauf hin, daß Cusa von den zwei übrigen, unter der Vernunft stehenden Erkenntnißkräften, die im gewöhnlichen Leben der Menschen vorherrschend sind, sprechen will, und diese sind (vgl. kurz vorher III. c. 6.) sensus und ratio. Statt raro muß also unstreitig ratio gelesen werden.

der göttlichen Unzerstörlichkeit wurzelte, so konnte, nachdem der vergängliche zeitliche Lebenslauf vollendet war, die Lösung nur nach der Wurzel der Unzerstörlichkeit hin erfolgen. Daher ist Jesus nach dem Ende des zeitlichen Lebenslaufes, welches der Tod war, nach Entfernung von Allem, was sich zeitlich der Wahrheit der menschlichen Natur beigesellte, auferstanden, nicht mit einem schweren, zerstörlichen, unvollkommenen (umbrosa), leidensfähigen und mit den andern, der zeitlichen Zusammensetzung anklebenden Mängeln behafteten Leibe, sondern in einem wahren, verherrlichten, leidensunfähigen, beweglichen und unsterblichen Leibe, wie es die Wahrheit, frei von zeitlichen Bedingungen, erforderte. Diese Wiedervereinigung (von Seele und Leib) war durch die Wahrheit der hypostatischen Einigung der göttlichen und menschlichen Natur geboten. Es mußte also Christus von den Todten auferstehen, wie er selbst sagte: „So mußte Christus leiden und am dritten Tage von den Todten auferstehen."

Achtes Kapitel.

Christus, der Erstling der Entschlafenen, ist in den Himmel aufgefahren.

Nach dem bisher Gezeigten ist nun leicht einzusehen, daß Christus der Erstling der Gestorbenen ist (primogenitum ex mortuis esse); denn kein Mensch konnte vor ihm auferstehen, weil die menschliche Natur noch nicht in der Zeit zu ihrem Höhepunkte (ad maximum) gelangt, noch nicht mit der Unzerstörlichkeit und Unsterblichkeit, wie in Christus, geeint war. Alle waren unfähig dazu, bis Der kam, welcher sagte: „ich habe die Macht mein Leben hinzugeben und es wieder zu nehmen." In Christus, dem Erstlinge der Entschlafenen, hat daher die menschliche Natur die Unsterblichkeit angezogen. Nun gibt es aber nur Eine untheilbare Menschheit und nur Eine specifische Wesenheit aller Menschen, durch welche alle einzelnen Menschen unter sich der Zahl nach verschiedene Wesen sind, so daß die Menschheit Christi und aller andern Menschen die gleiche ist, unbeschadet des numerischen Unterschieds der einzelnen Individuen. Hienach ist klar, daß die Menschheit aller Menschen, die zeitlich vor oder nach Christus lebten oder noch leben werden, in Christus die Unsterblichkeit angezogen haben. Der Schluß ist also giltig: der Mensch Christus ist auferstanden, folglich werden nach dem ganzen Ablaufe der zeitlichen Zerstörlichkeit alle Menschen durch ihn auferstehen, um ewig unzerstörlich zu sein. Wiewohl jedoch die Menschheit aller Menschen Eine und Dieselbe ist, so sind doch die individualisirenden Principien, welche die Menschheit auf dieses oder jenes Subject einschränken, mannigfach und verschieden. Nur in Jesus Christus waren sie am vollkommensten und mächtigsten, dem

Weſen der Menſchheit am nächſten, die mit der Gottheit geeint war, in deren Kraft Jeſus im Stande war, mit eigener Kraft aufzuerſtehen, eine Kraft, die ihm aus der Gottheit zukam. Eben deßhalb heißt es auch, Gott habe ihn von den Todten auferweckt, während er, da er Gott und Menſch war, durch eigene Kraft auferſtanden iſt. Chriſtus, der nur nach ſeiner Abſtammung von einer Mutter zeitlich geboren iſt, hat bei ſeiner Auferſtehung nicht den ganzen Abfluß der Zeit abgewartet, weil die Zeit ſeine Geburt durchaus nicht erfaßt hat.

Beachte ferner: die menſchliche Natur hat in Chriſtus die Unſterblichkeit angezogen; daher werden wir zwar Alle, Gute wie Böſe, auferſtehen, aber nicht alle durch die Herrlichkeit (per gloriam), die uns durch Chriſtus, den Sohn Gottes, zu Kindern Gottes (in filios adoptionis) umgeſtaltet, verwandelt werden. Alle werden durch Chriſtus auferſtehen, aber nicht Alle wie Chriſtus und durch Einigung mit ihm, ſondern nur Jene, die ihm durch Glaube, Hoffnung und Liebe angehören.

Hieraus ſiehſt du, wenn ich mich nicht täuſche, daß es keine vollkommene, den Menſchen zum höchſten und erſehnten Ziel des Friedens führende Religion gibt, die Chriſtus nicht als Mittler und Erlöſer, als Gott und Menſchen, als den Weg, die Wahrheit und das Leben auffaßt. Wie widerſinnig iſt daher der Irrglaube der Saracenen, welche Chriſtus für den größten und vollkommenſten Menſchen halten, geboren aus der Jungfrau, und glauben, daß er lebendig in den Himmel aufgefahren, aber ſeine Gottheit läugnen. Sie ſind fürwahr verblendet, weil ſie Unmögliches behaupten. Nach dem Geſagten muß es für jeden vernünftigen Menſchen ſonnenklar ſein, daß kein Menſch der durchaus vollkommenſte und größte und übernatürlich aus einer Jungfrau geboren ſein kann, der nicht zugleich Gott iſt. Die Saracenen ſind daher unverſtändig, Feinde des Kreuzes, die deſſen Myſterien nicht verſtehen und darum auch die göttliche Frucht der Erlöſung nicht verkoſten werden. Auch von dem Geſetze ihres Mahomed, das nichts als die Befriedigung ſinnlicher Luſt verheißt, die durch den Tod Chriſti in uns ertödtet iſt, dürfen ſie nicht erwarten, wornach wir in Hoffnung auf den Beſitz unvergänglicher Herrlichkeit eifrig ſtreben. Mit den Saracenen glauben auch die Juden, der Meſſias ſei der größte, vollkommenſte, unſterbliche Menſch, läugnen aber gleichfalls ſeine Gottheit, von derſelben teufliſchen Blindheit geſchlagen. Auch ſie werden die höchſte Seligkeit, Gott zu genießen, auf die ſie nicht hoffen, auch nicht erlangen. Was am Befremdendſten iſt, iſt das, daß ſowohl Juden als Saracenen an eine einſtige allgemeine Auferſtehung glauben, aber die Möglichkeit derſelben durch einen Menſchen, der zugleich Gott iſt, nicht zulaſſen. Wollte

man auch ſagen, die Auferſtehung ſei ſchon darum nothwendig, weil ſonſt, wenn die Bewegung des Entſtehens und der Zerſtörung aufhört, das Univerſum nicht mehr ſeine Vollkommenheit hätte, und da die menſchliche Natur ein weſentlicher Theil des Univerſums iſt, das Univerſum ohne ſie nicht nur nicht vollkommen, ſondern überhaupt kein Univerſum mehr ſein würde, und daß, wenn einmal die Bewegung aufhört, entweder das ganze Univerſum zu Grunde gehen oder die Menſchen, deren Natur als die mittlere das Ganze in ſich faßt, zur Unzerſtörlichkeit auferſtehen müſſen (andere lebende Weſen brauchen nicht aufzuerſtehen, da der Menſch die Vollkommenheit derſelben iſt); oder wollte man auch die Auferſtehung nur deßhalb annehmen, damit der ganze Menſch die ihm gebührende Vergeltung von dem gerechten Gott erhalte, ſo iſt doch zu allem Dem vor Allem der Glaube an Chriſtus als den Gottmenſchen nothwendig, durch welchen allein die menſchliche Natur zur Unvergänglichkeit gelangen kann. Blind ſind daher Alle, welche an die Auferſtehung glauben, aber Chriſtus, die Vermittlung ihrer Möglichkeit, nicht bekennen, da der Glaube an die Auferſtehung auch der Glaube an die Gottheit und Menſchheit Chriſti, an ſeinen Tod und ſeine Auferſtehung iſt.

Auferſtanden iſt er, um durch die Himmelfahrt in ſeine Herrlichkeit einzugehen. Ich glaube, daß dieſe Himmelfahrt zu denken iſt als über alle Bewegung der Zerſtörlichkeit und über allen Einfluß der Himmel erhaben. Denn wiewohl Jeſus ſeiner Gottheit nach überall iſt, ſo iſt doch das ſein ihm eignender Ort, wo kein Wechſel, Leiden, Traurigkeit, überhaupt nichts von dem iſt, was der Zeitlichkeit angehört. Dieſer Ort der ewigen Freude und des Friedens — ſagen wir — iſt über den Himmeln, wiewohl er weder zu beſchreiben, noch zu definiren iſt. Chriſtus iſt der Mittelpunkt und die Peripherie der vernünftigen Natur, und da die Vernunft Alles umfaßt (omnia ambiat), ſo iſt er über Allem. Indeſſen wohnt er in den heiligen Seelen und vernünftigen Geiſtern, welche die Himmel ſind, die ſeine Herrlichkeit verkünden, als in ſeinem Tempel. Wir erkennen alſo, daß Chriſtus über Raum und Zeit zu einer unzerſtörlichen bleibenden Wohnung ſich erhoben habe, wenn es heißt: er erhob ſich über alle Himmel, um Alles zu erfüllen. Da er Gott iſt, ſo iſt er Alles in Allem; er herrſcht in den Himmeln der vernünftigen Naturen, da er die Wahrheit ſelbſt iſt. Er iſt nicht räumlich mehr in der Peripherie, als im Centrum, da er der Mittelpunkt aller vernünftigen Geiſter und ihr Leben iſt. Daher ſagt er auch, er, der die Quelle des Lebens und das Ziel aller Geiſter iſt, das Himmelreich ſei in den Menſchen.

Neuntes Kapitel.

Christus ist der Richter der Lebendigen und der Todten.

Welcher Richter ist gerechter, als der, welcher die Gerechtigkeit selbst ist? Christus, das Haupt und der Anfang jedes vernünftigen Geschöpfes, ist die größte Vernunft selbst, von der jede Vernunft stammt. Die Vernunft fällt das unterscheidende Urtheil. Sonach ist der mit Recht der Richter der Lebendigen und der Todten, der mit allen vernünftigen Naturen die menschliche Natur angenommen hat und dabei Gott geblieben ist, der der Vergelter von Allem ist.

Christus richtet Alles überzeitlich, durch sich und in sich, weil er alle Geschöpfe als der größte Mensch, in dem Alles ist, in sich begreift. Gott als Gott ist das unendliche Licht, in dem keine Finsterniß ist, das Alles erleuchtet, so daß in diesem Lichte dem Lichte selbst Alles ganz klar und offenbar ist. Dieses unendliche vernünftige Licht umfaßt überzeitlich so Gegenwart als Vergangenheit, Lebendes und Todtes in sich, wie das physische Licht die Hypostase aller Farben ist. Christus ist wie das reinste Feuer, das vom Lichte unzertrennlich ist, und nicht in sich, sondern im Lichte seinen Bestand hat. Er ist das Feuer des geistigen und vernünftigen Lebens, das, indem es Alles verzehrt und in sich aufnimmt, eben dadurch Alles prüft und beurtheilt. Alle vernünftigen Geister werden in Christus so geprüft, wie das dem Feuer Uebergebene (ignibile) im Feuer. Einiges wird, während es im Feuer aushält, doch ganz in die Aehnlichkeit mit dem Feuer umgewandelt. So wird das beste und vollkommenste Gold im Feuer so in Feuer verwandelt, daß man nicht Gold mehr als Feuer wahrnimmt. Anderes nimmt an der Intensität des Feuers nicht in diesem Grade Antheil, wie das geläuterte Silber, Erz und Eisen. Jedoch scheint Alles in Feuer verwandelt, obwohl Jegliches in einem besondern Grade. Dieses Gericht übt jedoch nur das Feuer aus, nicht die vom Feuer ergriffenen Gegenstände (ignitum), da jeder der letztern in jedem andern nur das heftige Feuer bemerkt, nicht aber die Gradunterschiede der vom Feuer ergriffenen Gegenstände, gleichwie auch wir, wenn wir geschmolzenes Gold, Silber und Kupfer in einem sehr großen Feuer sehen, die Unterschiede der Metalle, wenn sie in die Form des Feuers umgestaltet sind, nicht wahrnehmen. Hätte nun dieses Feuer Bewußtsein und Vernunft, so kennete es die Grade der Vollkommenheit eines Jeden, und die Fähigkeit für die Aufnahme eines intensiven Feuers würde in Jedem graduell verschieden erscheinen. Wie es daher einige dem Feuer unterworfene Stoffe gibt, die im Feuer unzerstörlich verharrend Licht und Wärme in sehr hohem Grade aufnehmen

und vermöge ihres geläuterten Zustandes leicht zur Aehnlichkeit des Feuers sich umgestalten lassen, während andere Stoffe wegen ihrer unreinen Beschaffenheit zwar wärmefähig, aber nicht in Licht verwandelbar sind, so theilt auch Christus der Richter in Einem einfachsten und unterschiedlosen Ausspruche (judicium), in Einem Momente, an Alle auf die gerechteste Weise, ohne alle Mißgunst, nicht in zeitlicher, sondern natürlicher Ordnung, die Wärme der anerschaffenen Verständigkeit (calorem creatae rationis communicat) aus, und ist diese Wärme von Jedem aufgenommen, so gießt er das göttliche Licht der Vernunft von Oben ein, so daß Gott Alles in Allem ist und Alles durch ihn, den Mittler, in Gott und ihm (dem Mittler) gleich, so weit dies nach der Empfänglichkeit eines Jeden möglich ist. Daß aber einige Stoffe (quaedam), die mehr geeint und geläutert sind, nicht nur für Wärme, sondern auch für Licht empfänglich sind, andere kaum für Wärme, aber nicht für Licht, ist eine Folge der mangelhaften Disposition der Gegenstände. Da nun jenes unendliche Licht die Ewigkeit und Wahrheit selbst ist, so muß das verständige Geschöpf, das durch dasselbe erleuchtet werden will, sich über Welt und Zeit zu dem Wahren und Ewigen hinwenden. Denn Körperliches und Geistiges sind Gegensätze. Das bloße Vegetiren ist körperlicher Natur, es verwandelt die von Außen aufgenommene Nahrung in die Natur des Genährten, es verwandelt sich nicht das Thier in Brod, sondern umgekehrt. Der vernünftige Geist hingegen, dessen Thätigkeit überzeitlich, gleichsam am Horizont der Ewigkeit sich bewegt, kann das Ewige, weil es ewig ist, nicht in sich verwandeln; allein er kann auch sich, da er gleichfalls unzerstörlich ist, nicht so in das Ewige verwandeln, daß er aufhört, eine vernünftige Substanz zu sein. Er wird daher so in jenes verwandelt, daß er zur Aehnlichkeit mit dem Ewigen umgestaltet wird (absorbeatur), jedoch mit graduellem Unterschiede. Ist er stärker und inniger dem Ewigen zugewandt, so geht seine Vollendung durch das Ewige auch tiefer (profundius ab aeternis perficiatur) und sein Sein verbirgt sich in dem ewigen Sein (et abscondatur ejus esse in ipso esse aeterno). Da Christus unsterblich ist und fortlebt, ja das Leben und die Wahrheit ist, so wendet sich, wer zu ihm sich wendet, zum Leben und zur Wahrheit hin; mit je regerem Eifer es geschieht, desto mehr erhebt er sich über das Zeitliche und Vergängliche zum Ewigen hin, so daß sein Leben verborgen ist in Christus. Die Tugenden sind die ewige Gerechtigkeit, die in alle Ewigkeit dauert, das Leben und die Wahrheit. Wer sich der Tugend zuwendet, wandelt auf den Wegen Christi, auf den Wegen der Reinheit und Unsterblichkeit. Die wahren Tugenden sind eine göttliche Erleuchtung (divinae illuminationes). Wer sich daher in diesem Leben durch Christus, der die Tugend ist, zur Tugend wendet, wird, wenn er

von diesem zeitlichen Leben befreit ist, in der Reinheit des Geistes erfunden werden, und eingehen dürfen in die Freude, Gott ewig zu besitzen. Die Hinkehr (conversio) unseres Geistes erfolgt, wenn er sich mit allen seinen geistigen Kräften zur reinsten ewigen Wahrheit im Glauben, dem er Alles hintansetzt, hinwendet und diese Wahrheit als das allein Liebenswürdige liebt. Die Hinkehr zu Christus, der die Wahrheit ist, im felsenfesten Glauben ist Verachtung der Welt und siegreiches Bezähmen alles Weltlichen (est mundum istum deserere atque in victoria calcare). Christus auf das Herzlichste lieben, heißt in geistiger Bewegung zu ihm hinziehen, der nicht nur liebenswürdig, sondern die Liebe (caritas) selbst ist. Zieht der Geist in den Stufen der Liebe zur Liebe selbst hin, so vertieft er sich, erhoben über die Zeit und alle weltliche Bewegung, in der Liebe (in ipsam caritatem profundatur). Wie jeder Liebende in der Liebe, so leben Alle, welche die Tugend lieben, in Christus. Und wie jeder Liebende durch die Liebe liebt, so lieben alle Freunde der Wahrheit die Wahrheit durch Christus. Niemand kennt also die Wahrheit, es sei denn der Geist Christi in ihm. Wie es unmöglich ist, daß ein Liebender ohne Liebe sei, so ist es unmöglich, daß Jemand Gott besitze ohne den Geist Christi, in welchem Geiste wir allein Gott anbeten können. Daher sind die Glaubenslosen, die sich nicht Christus zuwenden, als unempfänglich für das zur Glorie umgestaltende Licht schon verurtheilt zur Finsterniß und zum Schatten des Todes; denn sie sind weggewandt von dem Leben, das Christus ist, von dessen Fülle allein Alle in der Herrlichkeit durch die Vereinigung mit ihm gesättigt werden. Hierüber will ich weiter unten in dem Abschnitte über die Kirche auf gleicher Grundlage zu unserem Troste noch Einiges beifügen.

Zehntes Kapitel.

Vom Ausspruche des Richters.

Es ist klar, daß kein Sterblicher jenes Gericht und den Ausspruch des Richters zu begreifen im Stande ist. Da es über aller Zeit und Bewegung ist, so vollzieht sich jenes Gericht nicht in einer vorausgehenden Erörterung, nicht im Aussprechen von Worten und ähnlichen Aeußerlichkeiten, welche eine Zeitdauer in sich schließen, sondern wie in dem Worte (er sprach und es ward) Alles erschaffen ist, so wird in demselben Worte Alles gerichtet. Auch fällt zwischen den Ausspruch und dessen Vollzug keine Zeitdauer, sondern es ist Ein Moment: Auferstehen und Gelangen zum letzten Ziele. Letzteres nach zwei Richtungen: Verklärung durch Aufnahme unter die Kinder Gottes und Verdammung

durch Ausschließen der von Gott Abgekehrten sind durch keinen Zeitmoment von einander getrennt.

Die vernünftige Natur, die über die Zeit erhaben und der zeitlichen Zerstörung nicht unterworfen ist, die in ihrer Natur die unzerstörlichen Formen der Mathematik und der Naturwesen begreift und daher der selbst unzerstörliche Ort dieser unzerstörlichen Formen ist, wird durch eine natürliche Bewegung zur reinen, von aller concreten Beimischung freien Wahrheit (ad veritatem movetur abstractissimam), als zum Ziele ihres Sehnens und zu ihrem höchsten, genußreichsten Objecte hingetrieben. Und da dieses Object Gott ist, so ist die unsterbliche und unzerstörliche Vernunft nicht befriedigt, bis sie ihn erreicht, da sie nur in dem ewigen Objecte Befriedigung findet. Wenn nun die Vernunft, frei vom Körper, in dem sie den Meinungen der Zeit unterworfen ist (in quo opinionibus ex tempore subjicitur), nicht zum erwünschten Ziele gelangt, sondern vielmehr, während sie doch nach der Wahrheit ein Verlangen hat, in Unwissenheit versinkt, und während ihr höchstes Sehnen kein anderes ist, als die Wahrheit selbst, nicht wie in Räthseln und Symbolen, sondern mit höchster Gewißheit von Angesicht zu erfassen, in der Stunde des Scheidens von dieser Welt wegen ihrer Abkehr von der Wahrheit und Hinkehr zu dem Vergänglichen in dieses von ihr erstrebte Vergängliche hinabsinkt, in die Ungewißheit und Verworrenheit, in das finstere Chaos der bloßen Möglichkeit, in der keine wirkliche Gewißheit ist (cum cadat ad incertitudinem et confusionem, in ipsum tenebrosum chaos merae possibilitatis, ubi nihil certi actu), so sagt man mit Recht, sie sei dem geistigen Tode verfallen (recte ad intellectualem mortem descendisse dicitur). Denn für die Seele ist das vernünftige Erkennen ihr Sein, das Ersehnte erkennen — ihr Leben. Wie es daher ihr ewiges Leben ist, zuletzt das Ersehnte, Beharrliche, Ewige zu erfassen, so ist es ihr ewiger Tod, von diesem ersehnten festen Ziele getrennt und in das Chaos der Verwirrung hinabgestürzt zu werden, wo sie nach ihrer Weise von dem ewigen Feuer gequält wird, das wir uns nicht anders denken können, als die Qual dessen, der der lebengebenden Nahrung und der Gesundheit, ja, was noch mehr ist, auch der Hoffnung, je diese Güter zu erlangen, beraubt ist, und daher, ohne je zu erlöschen, ohne Ende beständig stirbt in ewigem Todeskampfe (ut sine extinctione et fine semper moriatur agonizando). Das ist ein über allen Begriff qualvolles Leben, denn es ist ein solches Leben, das zugleich Tod ist, ein Sein, das ein Nichtsein, ein Erkennen, das ein Nichtwissen ist. In dem Früheren ist gezeigt, daß die Auferstehung der Menschen erhaben über alle Bewegung, Zeit, Quantität und über Anderes, was zur Zeit gehört, erfolgt, so daß das Zerstörliche ins Unzerstörliche, das Thierische ins Geistige

verwandelt wird und der ganze Menſch volle Perſönlichkeit und dieſe ganz geiſtiger Natur, und ſomit auch der wahre Leib vom Geiſtigen verſchlungen iſt (ut totus homo sit suus intellectus, qui est spiritus, et corpus verum sit in spiritu absorptum). Der Leib beſteht nicht mehr in ſich (in se) nach ſeinen körperlichen quantitativen und zeitlichen Verhältniſſen, ſondern iſt in das Geiſtige aufgenommen (translatum in spiritum), das Gegenſtück zu dem jetzigen Leibe, wo man nicht die Vernunft, ſondern nur den Körper wahrnimmt, in dem die Vernunft ſelbſt wie eingekerkert iſt, während dort der Körper eben ſo im Geiſte iſt, wie hienieden der Geiſt im Körper, und mithin, während hier die Seele durch den Körper belaſtet, dort der Körper durch den Geiſt ſchwunghaft wird (alleviatur). Wie daher die geiſtigen Freuden des vernünftigen Lebens die größten ſind, an denen auch der verklärte Leib im Geiſte participirt, ſo iſt auch die hölliſche Traurigkeit des geiſtigen Todes die größte, und auch der Leib empfindet ſie im Geiſte. Und da unſer Gott, der, lebendig erfaßt, das ewige Leben iſt, über allen unſern Verſtand erkennbar iſt, ſo ſind auch jene ewigen Freuden, die alle unſere Begriffe überſteigen, viel zu groß, als daß ſie ſich irgend wie ſchildern ließen. In gleicher Weiſe gehen auch die Strafen der Verdammten über alle denkbaren oder der Darſtellung fähigen Strafen hinaus. Daher ſind alle jene der muſikaliſchen Harmonie entlehnten Zeichen der Freude, des Frohlockens und der Herrlichkeit, welche als uns bekannte Zeichen zum Ermeſſen des ewigen Lebens von den Vätern überliefert wurden, nur ganz entfernte ſinnliche Zeichen, die unendlich von jenen geiſtigen, keiner Phantaſie zugänglichen Freuden abſtehen. Eben ſo halten auch die Höllenſtrafen, ſoferne ſie mit einem Elementarfeuer aus Schwefel und Pech und ähnlichen ſinnlichen Qualen verglichen werden, keinen Vergleich aus, mit jenen feurigen Geiſtesqualen (ad igniles illas intellectuales aerumas), vor welchen uns Jeſus Chriſtus, unſer Leben und Heil bewahren wolle. Er ſei geprieſen in Ewigkeit. Amen.

Elftes Kapitel.

Das Myſterium (die Natur) des Glaubens.

Unſere Vorfahren ſagen alle einſtimmig, der Glaube ſei der Anfang des Wiſſens (fidem initium esse intellectus). In jedem Gebiet des Wiſſens (in omni facultate) werden einige Sätze als erſte Principien (Axiome) vorausgeſetzt, die man nur durch den Glauben erfaßt, und aus welchen ſodann die Erkenntniß des zu erforſchenden Gegenſtandes entwickelt wird (ex quibus intelligentia tractandorum elicitur.) Wer zu einer Wiſſenſchaft aufſteigen will, muß an die Dinge glauben, ohne

die er nicht aufsteigen kann. Darum sagt Jesaias: wenn ihr nicht glaubet, werdet ihr nicht einsehen. Der Glaube faßt daher alles Erkennbare in sich, die Erkenntniß ist die Entfaltung [1]) des Glaubens (fides est in se complicans omne intelligibile, intellectus autem est fidei explicatio). Das Wissen erhält daher durch den Glauben seine Richtung (dirigitur), der Glaube durch das Wissen seine Entwicklung (extenditur). Wo daher kein gesunder Glaube ist, da gibt es auch kein wahres Wissen. Es ist bekannt, zu welchen Schlüssen falsche Principien und ein unsicheres Fundament führen.

Es gibt keinen vollkommeneren Glauben, als die Wahrheit selbst — Jesus. Wer sieht es nicht ein, daß der rechte (recta) Glauben die herrlichste Gottesgabe ist? Der Apostel Johannes sagt, der Glaube an die Menschwerdung des Wortes Gottes führe uns in die Wahrheit, so daß wir Kinder Gottes werden. Dies zeigt er im Eingange (seines Evangeliums) mit wenigen Worten und zählt dann viele Thaten Christi auf, im Einklange mit dieser Glaubenswahrheit, damit die Vernunft im Glauben erleuchtet werde; deßhalb sagt er am Schlusse: „Dies ist geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus der Sohn Gottes ist." Der süße Glaube an Christus, an dem die Einfalt des Herzens festhält, kann nun nach unserer Wissenschaft des Nichtwissens in stufenmäßigem Aufsteigen erweitert und entfaltet werden. Denn die größten und tiefsten Geheimnisse Gottes, die den Weltkindern, wie verständig sie auch sonst sein mögen, verborgen bleiben, werden dem kindlichen und demüthigen Gemüthe im Glauben an Jesus offenbar, weil in Jesus alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen sind. Ohne ihn kann Niemand etwas ausführen, denn er ist das Wort und die Allmacht, durch welche Gott die Welt erschaffen hat; er, der allein Höchste, hat Gewalt über Alles im Himmel und auf Erden. Da er in dieser Welt nicht erkennbar ist, und Verstand, Meinung und Unterricht uns durch Symbole vom Bekannten zum Unbekannten führen, so wird er nur da erfaßt, wo das Ueberreden (persuasiones) aufhört und der Glaube beginnt, durch den wir in der Einfalt des Herzens dergestalt entzückt werden, daß wir ihn (ipsum) über Verstand und Einsicht im dritten Himmel der einfachsten Vernünftigkeit im Körper unkörperlich (weil im Geiste), in der Welt überweltlich, himmlisch in einer alle Begriffe übersteigenden Weise betrachten, wo wir auch das einsehen, daß er wegen seiner unendlichen Erhabenheit

---

1) Wenn der Glaube das Wissen wie der Keim die Blüthe — complicans omne intelligibile — in sich faßt, so muß das Wissen der vor dem Bewußtsein entfaltete Glaube sein. Daher muß wohl in obiger Stelle statt complicatio des Textes richtiger: intellectus autem est fidei explicatio gelesen werden. Daher gleich nachher: fides per intellectum extenditur.

nicht begriffen werden kann. Das ist die gelehrte Unwissenheit, durch welche der heilige Paulus sich zu der Einsicht erhob, daß er Christus, von dem er eine Zeitlang nur ein Wissen hatte (quem aliquando solum scivit), dann nicht kenne (ignorare), wenn er sich höher hinauf zu ihm erhob. [1]) Wir Christgläubigen werden daher durch das gelehrte Nichtwissen zu dem Berge, der Christus ist, hinaufgeführt, den wir in unserm natürlichen Leiben und Leben (cum natura animalitatis nostrae) nicht berühren können. Wollen wir aber mit dem Auge der Vernunft ihn betrachten, so stoßen wir auf Finsterniß und wissen, innerhalb dieser Finsterniß sei der Berg, wo allein Alle, deren Stärke die Vernunft ist (omnibus intellectu vigentibus), wohnen dürfen. Besteigen wir diesen Berg mit festem Glauben, so werden wir den Augen der sinnlichen Weltkinder entrückt; wir hören innerlich (auditu interiori) die Stimmen, die Donner und schrecklichen Zeichen von Gottes Majestät und vernehmen unschwer den Herrn selbst, dem Alles gehorcht, indem wir stufenweise zu einigen unzerstörlichen Spuren seiner Fußtritte, wie zu göttlichen Kennzeichen gelangen, und so nicht die Stimme sterblicher Geschöpfe, sondern die Stimme Gottes selbst in seinen heiligen Organen, in Propheten und andern Heiligen vernehmen, und so ihn noch deutlicher durch eine Menge von Verstandesgründen [2]) erkennen. Allein auch von hier steigen die Gläubigen in glühendem Verlangen immer höher auf, und werden über alles Sinnliche hinweg zur einfachen, vernünftigen Anschauung erhoben (ad intellectualitatem simplicem rapiantur), ein Fortschritt, wie aus dem Schlafe zum Wachen, vom Hören zum Sehen, wo sie sehen, was nicht geoffenbart werden kann, weil kein Gehör es zu fassen, keine Stimme es zu lehren vermag. Müßte das hier Geoffenbarte ausgesprochen werden, dann würde Unaussprechliches ausgesprochen und Unerhörtes gehört, wie das Unsichtbare dort gesehen wird. Jesus, der gepriesen sei in Ewigkeit, das Ziel der Vernunft als die Wahrheit, das Ziel der Sinne als das Leben, das Ziel alles Seins als das Sein, die Vollkommenheit jedes Geschöpfes als der Gottmensch, wird dort als das Höchste aller Worte in uns unbegreiflicher Weise gehört. Er ist nämlich Ausgang und Ziel jeden

---

1) Es scheint hier in der Satzstellung eine Inversion des eigentlichen Gedankengangs eingetreten zu sein, welcher eigentlich der folgende ist: indem Paulus einsah, daß er Christus (in seiner vollen Größe) nicht zu erkennen im Stande sei, dann gerade erhob er sich höher zu ihm (im Glauben) hinauf.

2) Der Text hat: clarius ipsum quasi per nubem rationem intuemur. Cusa schildert die Stufen des Glaubens: vom Hören steigt er auf zu den Verstandesgründen, welche in den Zeugnissen der Propheten enthalten sind, um sich zuletzt zur vernünftigen Erkenntniß, zur geistigen Anschauung zu erheben. Daher muß statt rationem, was keinen Sinn gibt, rationum gelesen werden, über welche hinauf sich dann die gleich darauf geschilderte intellectualitas simplex erhebt.

Wortes: was in einem Worte Wahres ist, kommt von ihm. Jedes Wort hat den Zweck der Belehrung. Er ist also dieser letzte Zweck, weil er die Weisheit selbst ist. Die Ursache jedes vergänglich verhallenden Wortes ist das unvergängliche Wort — die Vernunft. Christus ist die Fleisch gewordene höchste Vernunft, weil „das Wort Fleisch geworden ist". Jesus ist demnach das Ziel von Allem.

Solche Wahrheiten enthüllen sich dem, der im Glauben zu Christus aufsteigt.

Die göttliche Wirksamkeit dieses Glaubens läßt sich nicht beschreiben; sie eint den Glaubenden mit Jesus und ist somit über Alles erhaben, was nicht in der Einheit mit Jesus ist. Der Gläubige hat, wenn sein Glaube groß ist, in der Kraft Jesu, mit dem er vereint ist, Gewalt über die Natur und Bewegung; er gebietet sogar den bösen Geistern, wie das Leben der Heiligen beweist.

Der vollkommene christliche Glaube muß aber ganz lauter, sehr groß und so viel als nur möglich von Liebe belebt sein. Er duldet keine Beimischung, weil er der Glaube an die reinste, allvermögende Wahrheit ist. Oft genug haben wir es bisher ausgesprochen, daß das Kleinste mit dem Größten coincidire. Dies gilt auch vom Glauben, der nach Sein und Macht in keinem Erdenpilger der größte sein kann, wenn der Letztere nicht zugleich, wie Jesus, der lebendige Inbegriff des Glaubens ist (qui non sit et comprehensor simul, qualis Jesus fuit.) Der in Wirklichkeit größte Glaube muß zu einem solchen Grade unzweifelhafter Gewißheit erhoben sein, daß er auch im kleinsten Maaße (minime) Glaube, und vielmehr vollste, zweifellosteste Gewißheit ist. Das ist der machtvolle Glaube, der in der Weise der größte und kleinste zugleich ist, daß er alle Gegenstände des Glaubens in Ihm, der die Wahrheit ist, umfaßt. Wenn auch der Glaube des Einen den Glaubensgrad des Andern nicht erreicht, weil volle Gleichheit unmöglich ist, so muß doch Jeder, so viel es an ihm liegt, in Wirklichkeit den größten Glauben haben (necesse est ut quisque quantum in se est, actu maxime credat). Dann ist der Glaube dessen, der im Vergleiche zu Andern nur einen Glauben wie ein Senfkorn erhalten hat, gleichwohl von so unermeßlicher Kraft, daß selbst die Berge ihm Gehorsam leisten, wenn er ihnen in der Kraft des Wortes Gottes, mit dem er, so viel an ihm liegt, auf das Innigste im Glauben vereinigt ist, Befehle ertheilt, da dem Worte Gottes nichts widerstehen kann. Wie groß ist also die Macht, die dem vernünftigen Geiste in der Kraft Christi zur Seite steht, wenn er sich an diesen vollständig anschließt, daß er durch ihn belebt wird, und, unbeschadet seiner Selbstständigkeit in ihm als in seinem Lebensgrunde ruhet! Da dies nur durch die Hinkehr der Vernunft zu Christus im größten Glauben möglich ist, so muß dieser

durch die einigende Liebe belebt sein; der Glaube kann ohne Liebe nicht der größte sein. Denn wenn jeder Lebende das Leben, jeder Denkende das Denken liebt, wie kann Jesus als das unsterbliche Leben und als die unendliche Wahrheit geglaubt werden, wenn er nicht auf das Höchste geliebt wird? Das Leben ist an sich der Liebe werth; ist also unser Glaube, Jesus sei das ewige Leben, sehr groß, so muß er nothwendig geliebt werden; denn der Glaube ist kein lebendiger, sondern ein todter, ja kein Glaube, ohne Liebe. Die Liebe ist das belebende Princip (forma) des Glaubens, das ihm das wahre Sein verleiht, ja sie ist das Zeichen des felsenfesten Glaubens, denn wenn wir Christo Alles hintansetzen, wenn wir Leib und Seele im Vergleich zu ihm für nichts achten, so ist dies der Beweis eines sehr großen Glaubens. Ein großer Glaube ist auch ohne die Hoffnung, einst Jesus selbst zu genießen, nicht möglich. Oder wer könnte einen festen Glauben haben, und dabei nicht auf die Verheißungen Christi hoffen? Wer nicht glaubt, er werde das ewige von Christus den Glaubenden verheißene Leben erhalten, wie kann der an Christus glauben, und ihn für die Wahrheit halten? Wer auf die Verheißungen nicht zweifellos hofft, wie wird der für Christus in den Tod gehen, wenn er nicht auf die Unsterblichkeit hofft? Wer dagegen glaubt, daß Christus die nicht verläßt, die auf ihn hoffen, sondern ihnen die ewige Seligkeit verleiht, der hält es für etwas Geringes, um einer solchen Vergeltung willen Alles für Christus zu leiden.

So groß ist die Kraft des Glaubens; sie macht den Menschen Christus ähnlich (christiformem); er verläßt die Welt, entzieht sich der Befleckung des Fleisches, wandelt in Furcht auf den Wegen Gottes, folgt mit Freuden den Fußstapfen Christi, nimmt das Kreuz mit Frohlocken auf sich, im Fleische wandelnd, ist er ganz Geist; die Welt ist ihm der Tod für Christus, der Tod, der ihn zu Christus führt, ist ihm Leben. Wie edel ist doch ein Geist, in dem Christus durch den Glauben wohnt! Welch eine wunderbare Gabe Gottes, daß wir uns auf unserer Pilgerschaft im gebrechlichen Leibe durch die Kraft des Glaubens zur Macht über Alles, was Christus nicht ist, erheben können! Wer stufenmäßig, durch Ertödtung des Fleisches sich zur Einheit mit Christus erhebt, und in einer so tief gehenden Einigung, als es nur immer in diesem Leben möglich ist, in ihn aufgegangen ist (in ipsum absorbeatur), der erhebt sich über alles Sichtbare, ja über Alles in der Welt, und erlangt die complete Vollkommenheit der menschlichen Natur.

Das ist die Vollkommenheit der Natur, die wir durch Christus in Ertödtung des Fleisches und der Sünde, umgestaltet zu seinem Bilde erlangen können, nicht aber jene eingebildete Vollkommenheit durch Magie, die den Menschen zu einem gewissen höhern Wesen

durch die Thätigkeit der auf uns einwirkenden (höhern) Geister mittelst des Glaubens sich erheben läßt, so daß die Zauberer in der Kraft dieser Geister, mit denen sie sich durch den Glauben vereinigen, verschiedene undenkbare Dinge im Feuer, Wasser, in Kenntniß der Harmonien, in Verwandlungen, im Errathen verborgener Dinge ꝛc. verrichten. Es ist klar, daß das Alles nur Trug und Täuschung ist, ohne Leben und Wahrheit. Die Zauberer sind durch Bündnisse und Verträge mit den bösen Geistern dergestalt gebunden, daß sie, was sie im Glauben festhalten, auch thatsächlich durch Huldigungen und Gebete beweisen, die sie statt Gott, dem sie allein gebühren, den bösen Geistern, als hätten diese die Macht, ihre Bitten zu erhören, mit größter Verehrung darbringen. Sie erlangen bisweilen durch den Glauben das erbetene flüchtige zeitliche Gut, durch ihre Vereinigung mit dem bösen Geiste, mit dem sie, getrennt von Christus, auch in dem Straforte werden ewig vereinigt bleiben müssen. Gepriesen sei Gott, der durch seinen Sohn uns der Finsterniß einer so großen Unwissenheit entrissen hat, daß wir nun wissen, Alles sei Irrthum und Betrug, was immer durch einen andern Mittler als Christus, der die Wahrheit ist, und in einem andern Glauben, als den an Jesus vollbracht wird. Denn es ist nur Ein Herr Jesus, der Macht hat über Alles, allen Segen uns zuwendet und alle unsere Unvollkommenheit im Uebermaaße ergänzt.

Zwölftes Kapitel.

Von der Kirche.

Obwohl das Verständniß über die Kirche Christi schon aus dem Bisherigen gewonnen werden kann, so will ich doch, damit dem Werke nichts fehle, noch ein kurzes Wort beifügen.

Da der Glaube in den verschiedenen Menschen graduell verschieden ist, so gelangt kein Mensch zum Glauben in der höchsten Potenz, so wenig als zur größten Liebe. Wäre in einem Erdenpilger der höchste Glaube, der keine Steigerung zuläßt, so müßte er zugleich der lebendige Inbegriff des Glaubens (comprehensor fidei) sein. So kann auch die schlechthin größte Liebe in keinem Liebenden sein, er sei denn zugleich der Geliebte. Daher findet sich der schlechthin größte Glaube und die größte Liebe in Keinem, als in Jesus Christus, welcher Erdenpilger (viator) und Inbegriff des Glaubens, liebender Mensch und geliebter Gott zugleich war. Nun ist aber in dem Größten Alles eingeschlossen, weil es Alles umfaßt. Der Glaube Jesu Christi schließt daher allen wahren Glauben, die Liebe Christi alle wahre Liebe in sich, wobei jedoch immer verschiedene Grad-

unterſchiede bleiben. Da dieſe alle unter dem Größten und über dem Kleinſten ſind, ſo kann Niemand, wenn er auch in Wirklichkeit, ſo viel an ihm liegt, den größten Glauben hat, zum ſchlechthin größten Glauben Chriſti gelangen, durch den er Chriſtus als Gott und Menſchen vollſtändig erfaßte, ſowie auch Niemand Chriſtus ſo ſehr lieben kann, daß dieſe Liebe keine Steigerung zuließe, weil Chriſtus die Liebe (amor et caritas) und deßhalb ins Unendliche liebenswürdig iſt. Niemand kann in dieſem oder dem zukünftigen Leben Chriſtus ſo lieben, daß er ſelbſt Chriſtus der Gottmenſch [1]) würde; denn Alle, die entweder in dieſem Leben durch Glauben und Liebe, oder im andern durch unmittelbares Erfaſſen und Genießen mit Chriſtus vereinigt ſind, ſind es nicht in der Art [2]), daß ſie nicht noch inniger vereinigt ſein könnten, unbeſchadet der graduellen Verſchiedenheit, ſo daß ohne dieſe Vereinigung Niemand aus und durch ſich beſteht, ſowie durch dieſelbe Niemand ſeine graduelle Verſchiedenheit verliert.

Dieſe Vereinigung nun iſt die Kirche oder die Gemeinſchaft Vieler in Einem, gleichwie viele Glieder an Einem Körper ſind, jedes mit einem beſonderen Range (gradus), wo Ein Glied nicht ein anderes und jedes Glied durch den Körper mit dem andern vereinigt iſt, und keines ohne den Körper Leben und Beſtand hat, wiewohl am Körper Ein Glied nicht alle Glieder in ſich faßt, außer mittelſt des Körpers. Die Wahrheit unſeres Glaubens kann daher während unſerer irdiſchen Pilgerſchaft nur im Geiſte Chriſti beſtehen, unbeſchadet der Stufenordnung der Gläubigen, ſo daß ſich eine Verſchiedenheit bei voller Uebereinſtimmung in dem Einen Jeſus geſtaltet (ut sit diversitas in concordantia in uno Jesu). Und ſcheiden wir durch die Auferſtehung aus der ſtreitenden Kirche, ſo können wir wieder nur [3]) durch Chriſtus auferſtehen, ſo daß auch die triumphirende Kirche (in ihm) eine Einheit iſt, in der Jeder ſeinen eigenthümlichen Rang behauptet. Dann wird die Wahrheit unſeres Fleiſches nicht mehr in ſich, ſondern in der Wahrheit des Fleiſches Chriſti, die Wahrheit unſeres Leibes nur in der Wahrheit des Leibes Chriſti, die Wahrheit unſeres Geiſtes in der Wahrheit des Geiſtes Jeſu Chriſti beſtehen, wie die Reb-

---

1) Der Text hat: ut propterea sit Christus et homo. Soll homo einen Sinn erhalten, ſo muß wohl nach Christus — Deus eingeſchaltet werden; vgl. kurz vorher: per quam comprehendet Christum Deum et hominem.

2) Die Worte des Textes: omnes . . . eo modo uniuntur, quod magis . . . uniri non possent wären das gerade Gegentheil des im Eingange des Kapitels Geſagten: ad maximam fidem, qua nulla major esse potest, nemo devenire potest, ſowie des ganzen Begriffs der Einigung mit Chriſtus, die unendliche Steigerung zuläßt. Es muß daher vor: eo modo — non eingeſchaltet werden.

3) Auch hier muß im Texte: non aliter in Christo resurgere poterimus nach: non aliter offenbar nisi eingeſchoben werden.

zweige in dem Weinstocke. Es wird die Eine Menschheit Christi in allen Menschen, der Eine Geist Christi in allen Geistern sein, so daß Jegliches in ihm und gleichsam Ein Christus aus Allen ist [1]). Wer daher Einen aus Allen, die Christus angehören, in diesem Leben aufnimmt, nimmt Christus auf, und was Einem der Geringsten gethan wird, wird Christus gethan, gleichwie, wer die Hand Plato's verletzt, Plato selbst verletzt, und wer dort im wahren Vaterlande über den Geringsten sich freut, freut sich über Christus. In Allem sieht er Jesus und durch diesen — Gott. So wird unser Gott durch seinen Sohn Alles in Allem, Jeder im Sohne und durch diesen mit Gott und Allen sein; es herrscht volle Freude ohne Mißgunst und Mangel.

Da Glaube und Liebe, so lange wir hienieden pilgern, einer beständigen Steigerung fähig sind, so müssen wir uns Mühe geben, daß die Möglichkeit durch die Gnade unseres Herrn Jesu Christi zur Wirklichkeit gelange, auf daß wir von Tugend zu Tugend, von einer Stufe zur andern weiter schreiten durch den, der der Glaube und die Liebe selbst ist, ohne den wir aus uns als solchen nichts vermögen, da wir Alles nur in ihm vermögen. Er allein kann uns geben, was uns fehlt, daß wir am Tage der Auferstehung als gesunde und werthvolle Glieder an ihm erfunden werden. Diese Gnade des Wachsthums in Glaube und Liebe können wir sonder Zweifel durch anhaltendes Gebet erlangen, indem wir vertrauensvoll dem Throne dessen uns nahen, der voll Güte ist und kein heiliges Verlangen unbefriedigt läßt.

Wenn du dies tief im Geiste erwägst, durchströmt dich eine wunderbare geistige Wonne; innerlich verkostest du wie süßen Wohlgeruch die unaussprechliche Güte Gottes, die er dir, hienieden an dir vorübergehend, erweiset, die dich einst sättigen wird, wenn seine volle Herrlichkeit erscheint, ich sage: sättigen, ohne satt zu werden (absque fastidio), weil jene unsterbliche Speise das Leben selbst ist. Und wie die Sehnsucht nach dem Leben immer wächst, so wird auch die Speise des Lebens immer genossen, ohne daß sie in die Natur des Genießenden übergeht, denn sonst wäre sie eine uns anwidernde Speise, die uns belästigte und uns das unsterbliche Leben nicht zu geben vermöchte, da sie in sich mangelhaft wäre, weil sie sich in die Natur des Genießenden verwandelte. Unser vernünftiger Geist aber will geistig leben und beständig weiter dringen zu Leben und Freude. Da diese unendlich sind, so werden die Seligen unaufhörlich zur Sehnsucht nach ihnen hingezogen. So finden sie Sättigung, indem sie dürstend aus der Quelle des Lebens trinken, und da dieses

1) Ich vermuthe, daß im Texte: ut qui sit unus Christus ex omnibus, da ex omnibus von Christus, der keine Zusammensetzung ist, nur uneigentlich gesagt werden kann, statt: qui zu lesen sein möchte: quasi.

Trinken nicht in Vergangenheit übergeht, indem es ewig ist, so trinken die Seligen immer aus dieser Quelle und sind immer gesättigt, und nie geht Beides in die Vergangenheit über. Gepriesen sei Gott, der uns eine Vernunft gegeben hat, die in dieser Zeit nicht gesättigt wird, deren unbegrenztes Sehnen sich selbst als erhaben über die vergängliche Zeit, als unvergänglich erfaßt und erkennt, daß sie ihre volle geistige Befriedigung nur in dem Genusse des höchsten, vollkommensten, nie abnehmenden Gutes finde, wo der Genuß nie in Vergangenheit übergeht, weil das Begehren durch den Genuß nicht abnimmt. Wenn ein Hungriger an der Tafel eines mächtigen Königs sich niederließe und ihm die gewünschte Speise vorgesetzt würde, so daß er nach einer andern nicht begehrte, und wenn es die Natur dieser Speise wäre, daß sie durch Sättigen den Appetit steigerte, so ist klar, daß, wenn diese Speise nie ausginge, der Gast beständig gesättigt wäre und zugleich beständig nach derselben Speise ein Verlangen hätte, und immer fähig wäre, die Speise zu sich zu nehmen, deren Natur es mit sich bringt, den damit Gespeisten zu beständigem Verlangen nach dieser Speise hinzutreiben. Die vernünftige Natur nun hat die Fähigkeit, indem sie das Leben in sich aufnimmt, in dasselbe verwandelt zu werden, wie die Luft durch Aufnahme des Sonnenstrahls in Licht verwandelt wird. Daher erfaßt die Vernunft, da ihre Natur eine Umwandlung zu dem vernünftig Erkennbaren zuläßt, nur das Universelle, Unzerstörliche und Bleibende. Die unzerstörliche Wahrheit ist ihr Object; in der Ewigkeit erfaßt sie dieselbe in seligem Frieden in Jesus Christus.

Das ist die triumphirende Kirche, in der unser Gott ist, der gepriesen sei in Ewigkeit, und wo in höchster Einigung Jesus Christus als wahrer Mensch mit Gott dem Sohne so innig vereinigt ist, daß die Menschheit nur in der Gottheit ihren Bestand hat. Sodann ist jede vernünftige Natur mit Christus dem Herrn, unbeschadet der Persönlichkeit des Einzelnen, wenn sie in diesem Leben durch Glaube, Hoffnung und Liebe ihm zugewandt war, so fest vereinigt, daß sowohl Engel als Menschen nur in ihm bestehen, durch ihn in Gott, so daß jeder der Seligen mit Bewahrung seiner Besonderheit in Christo Jesu — Christus, und durch diesen in Gott — Gott ist, Gott aber, ohne aufzuhören, das absolut Größte zu sein, in Christo Jesu Jesus selbst ist und in ihm Alles in Allem.

Dies ist der einzige Weg zur höchstmöglichen Einheit der Kirche, oder der Einheit Vieler (unbeschadet der wahren Selbstständigkeit des Einzelnen) ohne Vermengung der Naturen und Grade. Je mehr Einheit aber in der Kirche, desto größer ist sie. Die größte Kirche ist daher die Gemeinschaft der ewig Triumphirenden, denn eine größere Einheit der Kirche ist nicht möglich. Welch eine große Einigung (unio) — die

abſolut größte göttliche Einigung, dann die Einigung der Gottheit und Menſchheit in Jeſus, endlich die Einigung der in der Gottheit Jeſu triumphirenden Seligen! Die abſolute Einigung iſt nicht größer oder kleiner, als die Einigung der Naturen in Jeſus oder die Einigung der Seligen in dem himmliſchen Vaterlande; denn jene iſt die größte Einigung, die Einigung aller Einigungen, das Weſen jeder Einigung, ohne ein Mehr oder Weniger, aus der Einheit und Gleichheit, wie im erſten Buche gezeigt iſt, hervorgehend. Ebenſo iſt die Einigung der Naturen in Chriſtus nicht größer oder kleiner, als die Einheit der triumphirenden Kirche; denn da ſie die größte Einigung der Naturen iſt, ſo läßt ſie kein Mehr oder Weniger zu. Somit erhalten alle Gegenſätze, die zur Einheit verbunden ſind, von dieſer größten Einigung der Naturen in Chriſtus ihre Einheit, durch welche die Einheit der Kirche das iſt, was ſie iſt. Die Einheit der Kirche iſt die größte kirchliche Einheit. Als dieſe größte coincidirt ſie nach Oben mit der hypoſtatiſchen Einigung der Naturen in Chriſtus, und da dieſe die größte iſt, mit der abſoluten Einigung — Gott. So iſt die kirchliche Einheit durch Jeſus in die göttliche Einigung, von der ſie den Anfang hat, aufgenommen (resolvitur). Dies erhellt noch deutlicher, wenn wir uns an das oben öfters Wiederholte erinnern, daß nämlich die abſolute Einigung — der heilige Geiſt iſt. Die größte hypoſtatiſche Einigung coincidirt mit der abſoluten Einigung; daher iſt nothwendig die Einigung der Naturen in Chriſtus durch die abſolute, welche der heilige Geiſt iſt, und in ihr. Die kirchliche Einheit coincidirt, wie oben gezeigt, mit der hypoſtatiſchen, weßhalb im Geiſte Jeſu die Einigung der triumphirenden Kirche, die durch den hl. Geiſt beſteht, enthalten iſt. Daher ſagt die Wahrheit ſelbſt bei Johannes: „Die Herrlichkeit, die du mir gegeben haſt, habe ich ihnen gegeben, damit ſie Eines ſind, wie wir Eines ſind, ich in ihnen, du in mir, auf daß ſie vollkommen Eines ſeien," auf daß die Kirche in ewiger Ruhe ſei, ſo vollkommen, daß ſie nicht vollkommener ſein könnte, in ſo unausſprechlicher Umgeſtaltung zum Lichte der Glorie, daß in Allem nur Gott hervortritt. Nach dieſer Glorie trachten wir in größtem Eifer mit Siegesgewißheit (ad quam tanto affectu cum triumpho aspiramus) und bitten Gott den Vater inſtändig, er möge durch ſeinen Sohn, unſern Herrn, Jeſus Chriſtus, und in ihm durch den hl. Geiſt in ſeiner unendlichen Güte uns in dieſe Glorie aufnehmen, um dieſelbe ewig zu genießen. Er ſei geprieſen in Ewigkeit. Amen.

Empfange hier, verehrter Vater! was ich längſt in verſchiedenen Syſtemen (variis doctrinarum viis) zu erreichen ſuchte, allein nicht eher zu Stande brachte, als bis ich auf der Rückkehr von Griechenland (ich glaube durch die Gnade von Oben, vom Vater des Lichtes, von dem jede gute Gabe kömmt) darauf kam, das Unbegreifliche als unbegreiflich aufzufaſſen (ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer), in der Wiſſenſchaft des Nichtwiſſens, durch Hinausgehen über die menſchlichen Begriffe von der unzerſtörlichen Wahrheit (per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium). Dieſe Aufgabe habe ich nun in Dem, der die Wahrheit iſt, in den vorliegenden Büchern gelöst, die, auf gleichem Principe ruhend, eine Verengung und Erweiterung zulaſſen. Das ganze Streben unſers Geiſtes muß allen Ernſtes dahin gerichtet ſein, ſich zu jener Einfachheit, in der die Gegenſätze coincidiren, zu erheben. (Debet autem in his profundus omnis nostri ingenii conatus esse, ut ad illam se elevet simplicitatem, ubi contradictoria coincidunt.) Dies iſt das Ziel des erſten Buches. Das zweite leitet daraus einige Sätze über das Univerſum ab, die ſich über den gewöhnlichen Standpunkt der Philoſophen erheben und Vielen als etwas Seltenes erſcheinen werden (rara multis). Und nun habe ich ſchließlich auch das dritte Buch über Jeſus, der geprieſen ſei, vollendet, immer auf gleichem Fundamente weiter bauend, und im Wachsthum des Glaubens iſt auch Jeſus mir für Geiſt und Herz immer größer geworden (et factus est mihi Jesus Dominus continue major in intellectu et affectu per fidei crementum). Denn Niemand, der den Glauben an Chriſtus hat, wird in Abrede ſtellen, daß nicht durch dieſes Syſtem ſeine Sehnſucht immer höher geſteigert wird, ſo daß er nach vielem immer höher ſich erhebenden Nachdenken zuletzt den ſüßen Jeſus als den allein Liebenswürdigen erkennt und freudig Alles verläßt, um ihn als das wahre Leben und die ewige Freude zu umfaſſen. Wer ſo in die Erkenntniß Jeſu eindringt, dem gelingt Alles (omnia cedunt); keine Schrift, ja die ganze Welt kann ihm Schwierigkeit bereiten, weil er in Jeſus umgewandelt wird durch den Geiſt Chriſti, der in ihm wohnt und das Ziel des vernünftigen Verlangens iſt. Bitte, frommer Vater! um dieſen Geiſt inſtändig und beſtändig für mich armen Sünder, auf daß wir vereint ihn ewig zu beſitzen gewürdigt werden!

Von den Muthmaßungen.

Dem von Gott geliebten ehrwürdigen Vater, Herrn Julian, des hl. apostolischen Stuhls hochwürdigsten Cardinale, seinem verehrten Lehrer, Nicolaus von Cusa.

Erstes Buch.

Erstes Kapitel.

Da mir einige Mußezeit gegönnt ist, so will ich nun mein System über die Muthmaßungen darstellen. Obwohl ich weiß, daß dasselbe nicht nur an der allgemeinen Mangelhaftigkeit menschlicher Geistesproducte, sondern auch an den besondern Gebrechen meines schwachen Talentes leidet und in Schatten tritt, so habe ich doch für Dich, bester Vater! der in allen Wissenschaften bewandert ist, das Ganze in dem Vertrauen entwickelt, Dein bewährter Geist voll göttlicher Erleuchtung werde meiner Arbeit die wünschenswerthe Verbesserung angedeihen lassen. Ich bin überzeugt, diese Formel zur Erforschung des Wissens (hanc indagandarum artium formulam) werde in ihrem gegenwärtigen unvollkommenen Zustande nicht der Mißachtung ausgesetzt sein, wenn ein so hochberühmter Mann die Gnade hat, sie huldvoll aufzunehmen und der verbessernden Feile zu würdigen. Flöße also durch Deinen glänzenden Namen Denjenigen Muth ein, welche diesen kurzen und ebenen Weg betreten, um die höchsten Wahrheiten zu enthüllen.

Zweites Kapitel.

Begriff der Muthmaßung. [1])

Da präcise Erkenntniß der Wahrheit unerreichbar ist, so ist jede menschliche positive Behauptung über das Wahre Muthmaßung. Denn auch das fortwährende Wachsen im Erfassen der Wahrheit erschöpft dieselbe nicht. Weil nämlich zu dem größten menschlicher Weise möglichen, an sich unerreichbaren Wissen unser wirkliches Wissen in keinem Verhältnisse steht, so macht unser unvollkommenes unsicheres Greifen nach Wahrheit, fern von der Reinheit derselben, unsere positiven Behauptungen zu bloßen Muthmaßungen des Wahren. Die Einheit der unerreich-

1) Diese Aufschrift fehlt im Originale.

baren Wahrheit wird daher von uns in muthmaßlicher Andersheit erkannt (cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate conjecturali); erst jenseits werden wir heller, als durch dieses Andersſein, die Wahrheit in der einfachſten Einheit mit ihr ſchauen. Weil aber der creatürliche Geiſt von endlicher Wirkſamkeit in jedem Andern anders iſt, ſo daß eine Verſchiedenheit unter den Muthmaßenden bleibt, ſo iſt es zuverläſſig gewiß, daß die Muthmaßungen Mehrerer über daſſelbe unerfaßbare Wahre graduell verſchieden, zu einander ſelbſt aber unproportional ſein werden, ſo daß der Eine vielleicht mehr als der Andere, Keiner jedoch unfehlbar ſicher den Sinn des Einzelnen erfaßt. Daher gebe ich das hier Mitgetheilte, das ich aus der Möglichkeit meines unbedeutenden Geiſtes nach nicht geringem Nachdenken entwickelt habe, als meine Muthmaßungen, für große Geiſter vielleicht ganz unbefriedigend, die jedoch von der Art ſind, daß ſie, wenn auch Viele, die an dem unverſtändigen Herkömmlichen feſthalten, ſie geringſchätzen mögen, doch von tiefer dringenden Geiſtern als eine nicht ganz unſchmackhafte Speiſe in ein helleres Verſtändniß umgewandelt werden können; denn wer durch fleißigen Genuß und wiederholtes Nachdenken ſich hier eine geiſtige Nahrung gewinnen will, wird eine tröſtliche Geiſteserquickung erlangen, wenn ihm auch die Sache anfangs unverarbeitet (cruda) und durch ihre Neuheit ſogar anſtößig erſcheint.

Ich werde zuerſt, gleichſam als Handleitung für die Jüngern, an einigen Figuren als Paradigmen den Weg zur generellen Kunſt der Muthmaßung zeigen, und dann aus der fruchtbaren Anwendung auf Einzelnes einige Blüthen der Betrachtung pflücken zur Erquickung für Solche, die nach Wahrheit hungern und dürſten.

Drittes Kapitel.

Urſprung der Muthmaßungen.

Die Muthmaßungen müſſen aus unſerm Geiſte, wie die wirkliche Welt aus der göttlichen unendlichen Vernunft hervorgehen. Denn da der menſchliche Geiſt, das erhabene Ebenbild Gottes, an der Fruchtbarkeit der ſchöpferiſchen Natur möglichſt Antheil nimmt, ſo entwickelt er aus ſich, als dem Bilde der allmächtigen Form, in Aehnlichkeit der wirklichen Dinge, Verſtandesdinge. Wie nämlich die abſolute göttliche Weſenheit alles das, was ſie iſt, in jedem Weſen iſt, welches iſt, ſo iſt auch die Einheit des menſchlichen Geiſtes die Weſenheit ſeiner Muthmaßungen. Und wie Gott Alles um ſeiner ſelbſt willen wirkt, um geiſtiger Anfang und Ziel von Allem zu ſein; ſo iſt auch die Entfaltung der begrifflichen Welt, die aus

unſerm ſie in ſich faſſenden Geiſte hervorgeht, um des ſchöpferiſchen Geiſtes ſelbſt willen da. Denn je tiefer er ſich in der aus ihm entwickelten Welt erſchaut, um ſo reicher wird er innerhalb ſeiner ſelbſt befruchtet, da ſein Ziel die unendliche Vernunft iſt, welche allein das Maaß von Allem und der lebendige Mittelpunkt unſers Geiſtes iſt. Daher das natürliche Verlangen nach der Wiſſenſchaft, die uns vervollkommnet.

Wie nun der Urgrund aller Dinge und unſeres Geiſtes ein dreieiniger iſt, ſo macht ſich unſer Geiſt zum dreieinigen Grund ſeiner Begriffswelt. Denn da der Verſtand allein das Maaß der Vielheit, Größe und Zuſammenſetzung iſt, die er als die Einheit, Gleichheit und Verbindung aus ſich entfaltet, ſo iſt unſer Geiſt unterſcheidendes, Verhältniß-beſtimmendes (proportionativum) und verbindendes (compositivum) Princip.

Viertes Kapitel.

Das Symbol für das Urbild der Dinge iſt die Zahl.

Das natürliche und fruchtbare Princip der Verſtandesthätigkeit iſt die Zahl: unvernünftige Weſen, wie die Thiere, zählen nicht. Die Zahl aber iſt nichts Anderes, als die Entfaltung des Verſtandes. Ohne ſie wäre für den Verſtand nichts von Allem da, was er erreichen kann. Denn daß der Verſtand zuerſt die Zahl aus ſich entfaltet, und derſelben bei Bildung ſeiner Muthmaßungen ſich bedient, heißt nichts Anderes, als daß er ſich ſeiner ſelbſt bediene, und in der natürlichen höchſten Aehnlichkeit mit ſich Alles ſich denke, wie der unendliche Geiſt, Gott, in ſeinem gleich ewigen Worte den Dingen das Sein mittheilt. Es kann auch nichts vor der Zahl ſein. Denn Alles, was aus der einfachſten Einheit heraustritt, iſt in ſeiner Weiſe ein Zuſammengeſetztes, dieſes aber ohne Zahl nicht denkbar, da Vielheit, Verſchiedenheit und Verhältniß der Theile aus der Zahl ſtammt. Die Zahl ſelbſt aber, die Allem vorangeht, iſt nur aus ſich ſelbſt zuſammengeſetzt. So iſt der Ternar aus ſich ſelbſt zuſammengeſetzt. Man darf ſich nicht Dach, Wand und Fundament abgeſondert vorſtellen, wenn man die Form des Hauſes ſich denken will. Der Ternar iſt daher eine Combination von Dreien... Iſt alſo nicht die Zahl die höchſte Aehnlichkeit des Geiſtes? und das Weſen der Zahl das erſte Vorbild des Geiſtes? Denn die Zahl iſt das erſte concrete Abbild der Trinität in unſerm Verſtande. Durch Muthmaßung von der Verſtandeszahl unſeres Geiſtes auf die realen Zahlen des göttlichen Geiſtes übergehend, ſagen wir, in dem Geiſte des Schöpfers ſei das erſte Vorbild der Dinge die Zahl geweſen, wie das erſte Vorbild der in Aehnlichkeit mit den Dingen von uns geſchaffenen Begriffswelt die Zahl unſeres Verſtandes iſt.

Fünftes Kapitel.

Von der natürlichen Progreſſion.

Beachten wir zuerſt die Progreſſion der Zahl, ſo finden wir, daß dieſelbe im Quaternar ſich erſchöpft. Denn die natürliche Entfaltung der einfachen Einheit iſt die Zehnzahl, aus dem Fortſchritte der Zahl bis zu Vier, da $1 + 2 + 3 + 4 = 10$. Von 10, oder der zweiten Einheit, gelangen wir in gleichem vierfachen Fortſchritte zum Quadrat von Zehn, Hundert; $10 + 20 + 30 + 40 = 100$, und auf demſelben Wege von Hundert, als der dritten Einheit zum Cubus von Zehn, Tauſend, der letzten Einheit. Dieſer vierfache Fortſchritt, dreimal wiederholt, erſchöpft die ganze Möglichkeit der Zahl; alle übrigen Zahlen ſind Rückgänge zur Einheit. Somit iſt der Quaternar die Entfaltung der Einheit, die Potenz der geſammten Zahlenwelt.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1									1000
1	2	3	4	20	30	40	200	300	400

Sechstes Kapitel.

Von den vier Einheiten.

Indem nun unſer Geiſt davon ausgeht, daß er Alles umfaſſe, durchforſche und begreife, ſo ſchließt er weiter, daß er dergeſtalt in Allem und Alles in ihm ſei, daß es Nichts außer ihm geben könne, was ſeinem Blicke ſich entzöge. Er betrachtet daher in der von ihm ſelbſt entwickelten Zahlenähnlichkeit ſeiner ſelbſt, als in ſeinem natürlichen und eigenſten Bilde ſeine Einheit, die ſeine Weſenheit iſt. Dieſe Einheit erkennt er eben durch die Zahl als eine vierfache. Die erſte iſt die einfachſte, die zweite die Wurzel der andern, die dritte das Quadrat, die vierte der Cubus. Von dieſen geiſtigen Einheiten nennt der Geiſt die erſte und einfachſte — Gott; die zweite, die Wurzel der übrigen, ohne ſelbſt eine Wurzelzahl vor ſich zu haben — Vernunft (intelligentia); die dritte, die quadratiſche Concretheit der zweiten, — Seele, und die letzte compacte (solida, grossa) und nichts weiter in ſich faſſende Einheit — den Körper.

Alles aber in Gott ist Gott, in der Vernunft Vernunft, in der Seele Seele, im Körper Körper, was so viel heißt, als daß unser Geist Alles entweder göttlich, wie ein Ding die Wahrheit ist, oder vernünftig, wie es zwar nicht die Wahrheit, aber wahr, oder seelisch (animaliter), wie es wahrscheinlich, oder körperlich, wie es selbst die Wahrscheinlichkeit verliert und Verworrenheit annimmt, betrachtet, so daß der Geist in bewunderungswürdiger Wechselprogression, wo die göttliche und absolute Einheit zu Vernunft und Verstand herab-, dagegen die concret sinnliche durch den Verstand in die Vernunft hinaufsteigt, Alles unterscheidet und mit einander verbindet.

Siebentes Kapitel.

Von der ersten Einheit.

Großes und bisher Verborgenes werde ich nun aus diesen Prämissen an's Licht zu ziehen versuchen.

Die göttliche Einheit geht, wenn wir die Zahl als das Urbild der Dinge annehmen, Allem voran und faßt Alles in sich. Indem sie der Vielheit vorangeht, geht sie eben damit aller Verschiedenheit, Andersheit, Entgegensetzung, Ungleichheit ꝛc. voran, und wenn die Arten der Dinge wie die Zahlen unterschieden werden, so ist sie keine Art, hat keinen Namen, Figur ꝛc. und ist doch Alles in Allem, die Einheit aller Vielheit, das Eine Maaß aller Maaße ꝛc. unendlich größer, als jede Zahl, mithin allmächtig ... Wir schauen sie daher um so klarer, je mehr losgetrennt von aller Vielheit wir sie schauen. Wenn du alles Andere ausgeschieden hast und sie allein schaust, wenn du dir denkst, daß etwas Anderes nie gewesen sei, oder sei, oder sein könne, wenn du die einfachste Einheit selbst nicht — mehr als einfache, denn als nicht einfach, nicht — mehr als Eine, denn als nicht Eine denkst, dann bist du in alle Geheimnisse eingedrungen, es gibt für dich keinen Zweifel, kein Hinderniß mehr. In dieser seiner absoluten Einheit, in der er Alles ist, ist das Leben des Geistes nicht zerstörbar. Von dieser absoluten Einheit hat aber der Geist die präciseste Gewißheit, so daß er ganz in ihr und durch sie thätig ist. Keine Frage kann der Geist aufwerfen, welche nicht diese Einheit voraussetzte; die Frage, ob sie sei? setzt ihr Sein voraus; was sie sei? ihr Wesen; warum sie sei? den Grund; zu welchem Ziele? das Ziel von Allem. Was also bei allem Zweifel vorausgesetzt wird, muß das Gewisseste sein. Auf jede mögliche Frage über Gott muß also allererst geantwortet werden, daß sie eine ungeeignete ist. Jede Frage setzt nämlich voraus, daß in Bezug auf das Gefragte sich

nur der eine der Gegensätze bewahrheiten oder sich von demselben etwas Anderes, als in Bezug auf andere Dinge bejahen oder verneinen lasse. Von der absoluten Einheit aber wird nicht einer der Gegensätze, es wird vielmehr jeder mögliche eine eben so sehr, als der andere bejaht. Willst du daher das Gefragte beantworten, so wiederhole nur das vorausgesetzte Absolute. So läßt sich z. B. auf die Frage, ob Gott Mensch sei, antworten: er ist jene Wesenheit, durch welche die Menschheit ist; auf die Frage, ob Gott ein Engel sei: er sei die absolute Wesenheit des Engelseins (eum entitatem absolutam angelitatis). Weil aber jede Bejahung einer Verneinung entgegensteht und umgekehrt, so erreicht weder Bejahung noch Verneinung das Wesen Gottes, und der absolut wahrste Begriff von ihm ist der, welcher beide Gegensätze disjunctiv zugleich und copulativ verwirft. Die beste Antwort auf die Frage: ob Gott sei, ist daher: daß er weder ist, noch nicht ist und daß er nicht — ist und nicht ist. Doch bleibt auch sie noch — Muthmaßung, da die allerpräciseste Antwort für Verstand und Vernunft unerreichbar ist.

Achtes Kapitel.

Von der zweiten Einheit.

Da die zweite Einheit, die geistige, aus der ersten herabsteigt, folglich ins Andersein, ins Gegensätzliche, übergeht, so kann sie nicht schlechthin einfach, wie die erste, sondern muß geistig zusammengesetzt sein, so jedoch, wie es der einfachen Wurzel zukommt. Daher gehen die Gegensätze ihr nicht vorher, so daß sie aus ihnen, als dem Vorhergehenden, zusammengesetzt wäre, sondern sie entstehen zugleich mit ihr und sind in ihr ungetheilt und unaufgelöst (indivise atque irresolubiliter) enthalten. Fragen über die Wesenheit selbst, welche den einen der Gegensätze als verneinbar und nur den andern als zu bejahend voraussetzen, werden daher in dieser Einheit ungeeignet (improprie) aufgeworfen; denn was immer die Vernunft bejaht, hat keinen mit dieser Bejahung unverträglichen Gegensatz (omne enim de intelligentia qualitercunque affirmabile, incompatibile non habet oppositum). Höher und einfacher ist das vernünftige Sein, als jene Weise des Seins, welche mit dem Nichtsein unverträglich ist. Gegensätze, die in ihrer Entfaltung in der Verstandeseinheit unverträglich sind, sind in ihr noch verbunden. So ist dem Verstande Bewegung der unversöhnliche Gegensatz von Ruhe; aber wie unendliche Bewegung in der ersten Einheit mit der Ruhe coincidirt, so schließen sie sich auch in deren nächstem Abbilde nicht aus; denn die Bewegung in dem Gesichtskreis der Vernunft ist einfacher, als der

Verſtand zu meſſen im Stande iſt. Wende hier deinen ganzen Scharfſinn an! Ich erinnere mich, in der Schrift über das gelehrte Nichtwiſſen über Gott öfters vom Standpunkt der Vernunft, durch Zuſammenfaſſung (per copulationem) der Gegenſätze in die einfache Einheit geſprochen zu haben. In dem eben Geſagten aber habe ich die Sache vom göttlichen Standpunkte aus (divinaliter intentum explicavi) aufgefaßt. Viel einfacher iſt die Negation der Gegenſätze disjunctiv und copulativ zugleich, als die Zuſammenfaſſung derſelben. Weil daher alle Fragen, die von dem forſchenden Verſtande ausgehen, durch die Vernunft das ſind, was ſie ſind, ſo ſetzen ſie alle die Vernunft voraus. Wie könnte der Verſtand über die Vernunft eine Unterſuchung anſtellen, ohne das anregende und beſtrahlende Licht der Vernunft? Die Vernunft verhält ſich alſo zum Verſtande, wie Gott zur Vernunft. Daher ſchaue auch hier in allen Fragen, die der Verſtand aufwirft, auf die Vorausſetzung und antworte dieſer gemäß. So auf die Frage: was iſt die Vernunft? antworte: ſie iſt die vorausgeſetzte geiſtige Weſenheit (quidditas), von der die Weſenheit des Verſtandes abhängt. Willſt du alſo die Wahrheit auf dem Standpunkte der Vernunft erforſchen, ſo mußt du dich auch vernunftmäßiger Begriffe bedienen, die keinen unverträglichen Gegenſatz haben, da dieſe Unverträglichkeit der Gegenſätze nicht zur Natur der Vernunfteinheit gehört. Daher genügen die üblichen Verſtandes-Begriffe (Kategorien) von Bewegung, Ruhe, Raum, Geſtalt, Subſtanz, Accidens in der Weiſe, wie ſie der Verſtand benützt, der Vernunfterkenntniß nicht. Der Verſtand iſt das Wort der Vernunft, in welchem dieſe wie in ihrem Abbilde widerſcheint. Fragt man daher, ob die Vernunft ein Quantum ſei, ſo liegt die Muthmaßung ſehr nahe in der Antwort: ſie iſt nicht ein Quantum, ſondern das Weſen, die Idee des Quantum (ratio quanti); ebenſo iſt ſie nicht der Raum, ſondern die Idee des Raums ꝛc. Denke hierüber reiflich nach und viele Schwierigkeiten werden ſich dir löſen.

Neuntes Kapitel.

Von der dritten Einheit.

Die dritte Einheit, die Seele, wird nicht unpaſſend das Quadrat der Vernunft genannt; denn in der Seele iſt die Einheit der Vernunft entfaltet und ſpiegelt ſich in ihr, wie in ihrem eigentlichen Bilde ab. Dies beachte um ſo mehr, weil in ähnlicher Weiſe die körperliche Form die Zahl der Einheit der Seele iſt; denn ſo wie wir die erſte, einfachſte Einheit nicht in ſich, ſondern in der Vernunft, als deren Zahl, die Vernunft nicht in ſich, ſondern in der Seele ſchauen, ſo ſehen wir auch die

Kraft oder Einheit der Seele nicht in sich, sondern in deren körperlicher Entfaltung auf eine sinnliche Weise. Beachte ferner: Aus der Vermehrung der Hundertzahl, des Bildes der Seele, durch die Zehnzahl entsteht Tausend, das Bild des Körpers. Es ist daher die Seele nicht Wurzel des Kubischen oder des Körpers, sondern das Mittel und Werkzeug, durch welches die Vernunft in den Körper herniedersteigt; der Körper ist die durch die Seele vermittelte Vervielfältigung des Geistes. Da nun in allem Körperlichen die Seele als Werkzeug sich abspiegelt, so ist die Seele die Voraussetzung und Einheit alles Sinnlichen. Alles sinnlich Verschiedene und Entgegengesetzte hat daher Einen Grund, der in verschiedener Concretheit die Mannigfaltigkeit des Sinnlichen ausmacht. Die Urtheile der Seele sind also wie die Zahlen, von welchen die eine gerade, die andere ungerade ist und nie dieselbe Beides zugleich, gerade und ungerade. Die Seele hält daher die Gegensätze in ihrem Grunde für unversöhnlich, da ihr Urtheil die Zahl oder die Entfaltung ihrer (höhern) Einheit ist, also diese selbst in ihrer Einfachheit nicht erreicht, wie dies auch in analoger Weise bei den übrigen Einheiten der Fall ist.

Zehntes Kapitel.

Von der letzten Einheit.

Die sinnliche, körperliche Einheit ist die letzte, weil sie die Entfaltung der Einheiten ist und selbst nichts mehr in sich befaßt. Nur der Geist kennt und unterscheidet die drei ersten Einheiten, der Sinn erfaßt nur das Körperliche. Nun sehen wir auch deutlich ein, wie ungereimt es ist, wenn wir durch das Sinnliche das Geistige messen wollen. Ungereimt ist es schon, die Einfachheit der Linie durch den Körper zu messen, aber das Allerungereimteste, das Untheilbare, den einfachsten Punkt in die Gestalt des Körpers einzukleiden. Durch alle solche körperliche Formen und sinnliche Ueberlieferungen auf dem Gebiete der Literatur (per has sensibiles literatorias traditiones) erhalten wir nur eine verkehrte und dunkle Vorstellung von tieferen theologischen Ideen.

Der Sinn fühlt nur das Sinnliche, aber sein Fühlen ist verworren und unterschiedslos ohne die höhere Einheit des Sinnes; denn daß der Sinn Weißes und Schwarzes, Wärme und Kälte, Scharfes und Stumpfes unterscheidet, das kömmt von seiner höhern Einheit, dem unterscheidenden Verstand. Der Sinn als solcher negirt daher nicht, denn Negiren ist Unterscheiden; er bejaht nur, daß das Sinnliche sei, aber nicht Dieses oder Jenes. Der Verstand bedient sich also des Sinnes als eines Werkzeuges, um das Sinnliche zu unterscheiden, aber er selbst ist es, der im

Sinne das Sinnliche unterscheidet. Beachte nun, Vater Julian, wie aus dem Gebiete des Sinnlichen alle Verneinung entfernt ist, gleichwie aus dem der obersten Einheit alle Bejahung. In den mittlern Einheiten kommen Beide, Bejahung und Verneinung vor, verbunden in der zweiten, auseinander getreten in der dritten. So sprechen wir in der untersten Einheit nur von der gegenwärtigen Zeit, in der obersten von keiner Zeit, in der zweiten von der gegenwärtigen und nicht gegenwärtigen, in der dritten von der gegenwärtigen oder nicht gegenwärtigen. Wenn man daher die Begriffe den Einheiten, auf welche sich unsere Forschung bezieht, anpaßt, so ergeben sich die wahreren Muthmaßungen. Wenn wir z. B. als Verstandeswesen von Gott reden, so unterwerfen wir Gott den Gesetzen des Verstandes und bejahen das Eine, verneinen das Andere von ihm. Das ist die Weise beinahe aller neuen Theologen, welche von Gott vom Standpunkte des Verstandes aus sprechen; auf diesem Wege behaupten wir Vieles, was wir vom Gesichtspunkte der einfachen Einheit aus verneinen müssen.

Eines ist hier noch zu beachten: die sinnliche Einheit, die keiner weitern Entfaltung fähig ist, kehrt nach Oben zurück. Der Sinn kehrt in den Verstand, dieser in die Vernunft, die Vernunft in Gott, den Anfang und die Vollendung zurück, in vollendetem Kreislaufe. Es irrt also der Sinn von dem Wege zur Rückkehr in das letzte Ziel ab, wenn er von der Einheit des Verstandes sich entfernt, ähnlich Verstand und Vernunft.

Elftes Kapitel.

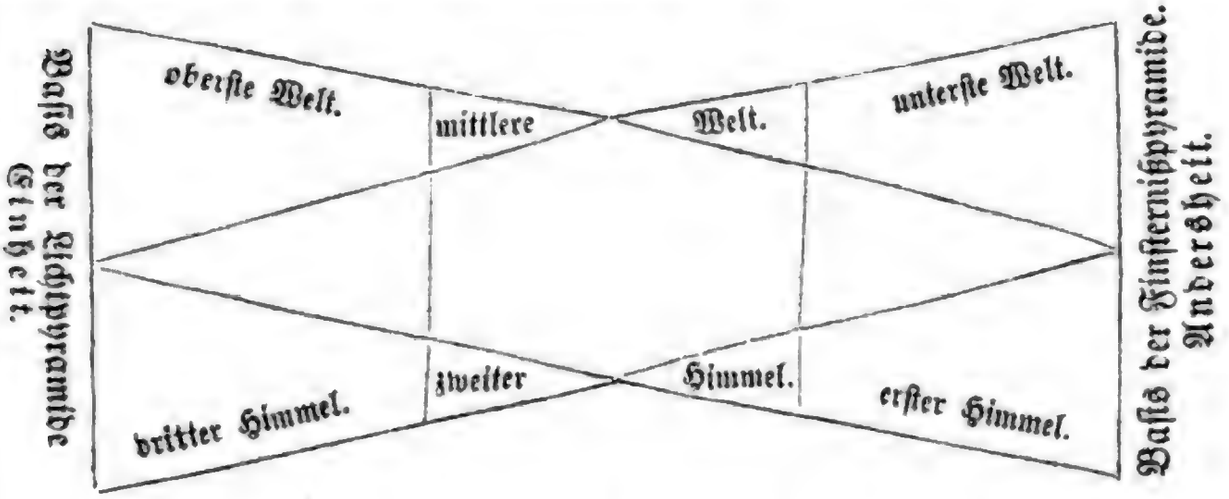
Von der Einheit und dem Andersseln.

Nachdem ich nun, so weit es mein ungebildeter Geist vermochte, aus der Zahlenordnung die Grundlage für meine Muthmaßungen gewonnen habe, will ich nun, aus derselben Wurzel, Eines, was immer aufs Neue dem Geiste einzuprägen ist, beifügen.

Jede Zahl besteht aus Einem und einem Andern, aber nie wird die Einheit einer Zahl der Einheit einer andern vollkommen gleich sein, da im Endlichen präcise Gleichheit unmöglich ist. Es wird daher Zahlen geben, in welchen die Einheit die Andersheit besiegt und solche, in welchen die Andersheit die Einheit zu verschlingen scheint. Niemand zweifelt daran, daß die Wurzelzahlen einfacher seien, als die Quadrat- und Kubikzahlen, die ein Vielfaches sind, also der Vielheit angehören. Nach diesem Vorbilde denke dir nun das Universum und alle Welten mit Allem, was aus ihnen hervorgeht, aus der in einander übergehenden Einheit und Andersheit gebildet, jedoch in verschiedener Weise, nach dem Gesetze der

Einheitsentfaltung. Stelle dir nun die Einheit als ein belebendes und bildendes Licht, die Andersheit als Schatten und Rückschritt von dem ersten Einfachsten, als die materielle Dichtigkeit vor; laß nun eine Lichtpyramide in Finsterniß und eine Finsternißpyramide in das Lichtgebiet übergehen und führe alles zu Erforschende auf diese Figur zurück, um nach ihrer Anleitung in die Geheimnisse einzudringen.

Paradigma der drei Welten, der höchsten lichtartigen, der untersten finsternißartigen und der dazwischenliegenden.



Gott, die Einheit, ist gleichsam die Basis des Lichts, die Basis der Finsterniß ist das Nichts. Zwischen Gott und das Nichts aber fällt nach unserer Muthmaßung jegliche Creatur. Die oberste Welt ist reich an Licht, jedoch nicht ohne Finsterniß; in der untersten Welt herrscht die Finsterniß, wiewohl auch sie nicht lichtlos ist. Nur das muß ich immer wieder erinnern, daß man sich kein sinnliches Licht oder Finsterniß denken darf, um nicht irrige Vorstellungen zu bekommen.

Zwölftes Kapitel.

Erläuterung.

Die ganze Kraft unseres Geistes muß sich der tiefsten Erfassung der Einheit zuwenden, weil die ganze Menge des Erkennbaren von ihrer Erkenntniß abhängt, welche in jeder Wissenschaft das ist, was gewußt wird. Die ganze Menge ihrer Namen ist nichts anderes als gewisse Zahlenausdrücke ihres Einen Namens. Was daher den Charakter der Untheilbarkeit (wie: Unzerstörlichkeit, Unsterblichkeit Unveränderlichkeit, Unbeweglichkeit) des Unterschiedenen (wie: die Gestalt, das Einzelne, das Licht, das Feuer, das Geistige), und der Verbindung (wie: Thätigkeit, Ganzes, Allgemeines, Gattung, Liebe, Kunst) an sich trägt, das geht in seinen Gegensatz ebenso über, wie die Einheit in die Andersheit.

Es geht daher im obersten Himmel alle Andersheit, und was zu ihr gehört, in die Einheit über, in dem untersten Himmel ist die gerade entgegengesetzte Bewegung: hier ist das Unsterbliche in Sterblichkeit, die Wirklichkeit in der Möglichkeit, die Männlichkeit in der Weiblichkeit ꝛc. ꝛc. In der mittleren Welt ist ein mittlerer Zustand.

Wer dies genau erwägt, der schaut Großes und Vielen ganz und gar Verborgenes im hellsten Lichte und dringt bis in die tiefsten Geheimnisse der Natur. Denn er wird dahin geführt, daß die Welt nur die Einheit und Andersheit in einer Variation von Bezeichnungen ist (duceris enim in variationes terminorum unius et alterius mundi). Eben daher existirt alles in der Welt Mögliche in Differenzen: anders ist in dem einen Dinge die Einheit mit der Andersheit verbunden, anders in dem andern. Auf ein einfach Größtes oder Kleinstes kömmt man daher in ihr nicht. Von der Annäherung an die Einheit oder der Entfernung von ihr, von dem Grade, in welchem die Einheit in einem Wesen in Wirklichkeit oder in der Möglichkeit ist, hängt daher auch der Werth, die Würde und die Vollkommenheit eines Dinges ab. Denn die Einheit faßt auch den Einklang von Grund oder Anfang und Ziel eines Dinges in sich. So ist die Einheit der Seele vollkommener, als die des Körpers, weil das Ziel der Einheit des Körpers die Einheit der Seele ist; denn mit der Seele schwindet auch die Einheit des Körpers. Zu den nachweisbar einfachsten Elementar-Einheiten, die ganz in Wirklichkeit (actu) sind, können wir aber nicht gelangen, weil es bei graduell Verschiedenem kein absolut Größtes und Kleinstes gibt (es gibt z. B. kein Wasser, das sich nicht in Hinsicht auf das Elementare von dem andern als Species unterschiede), wiewohl der Verstand das Dasein derselben glaubt. Aber die wahre Einsicht in das Grundelement alles Seins — Gott — gibt uns wieder nur jene negative Wissenschaft, welche präcise Erkenntniß als unmöglich nachweist. Sie zeigt zugleich, was sehr wichtig ist, daß das Fortschreiten der Einheit in die Andersheit zugleich ein Fortschreiten der Andersheit in die Einheit ist; sie schaut also das wieder verbunden, was der Verstand trennt. Diese Einsicht haben sich die Philosophen und philosophirenden Theologen bisher durch ihr Grundprincip unmöglich gemacht.

Dreizehntes Kapitel.

Das vernünftig Erkennbare ist in seinem Ansich nicht zu erkennen.

In dem entwickelten Begriffe der Einheit ist nun auch tiefer begründet, was gleich im Eingange über das Wesen der menschlichen Er-

kenntniß als Muthmaßung gesagt wurde. Die Einheit ist nämlich die unmittelbare in ihrem Ansich unerreichbare Identität. Nun ist aber jedes Wesen nur in seinem eigenen Sein, in seinem Ansich, in jedem andern anders. Der Kreis z. B. als ein Verstandesding wird nur in seiner eigenthümlichen Wesenheit, welche eben der Verstand ist, erfaßt; außer dem Verstande, in der Sinnlichkeit, als sinnlicher Kreis ist er nicht mehr in seinem Ansich, er ist in einem Andern, daher anders und nicht in seinem Ansich präcis zu erfassen. Und wenn sich auch das Ansich nicht anders, denn als Ansich mittheilte, so kann es doch in einem Andern nur anders participirt werden, nicht in Folge eines innern Mangels, sondern weil es in einem Andern ist. Schenke diesem Satze deine ganze Aufmerksamkeit, um in die Mannichfaltigkeit der Muthmaßungen tiefer einzudringen! Du siehst nun, daß Du nichts vernünftig Erkennbares (intelligibile) in seinem Ansich erkenneſt, wenn Du Deine Vernunft für etwas Anderes hältst, als das Erkennbare selbst; denn das vernünftig Erkennbare wird nur in seiner eigenen Idee, durch deren Sein es ist, in seinem Ansich erkannt, in allem Andern aber anders. Nichts wird also in seinem Ansich erkannt, außer in der eigenen Wahrheit, durch die es ist. Daher wird nur in der göttlichen Vernunft, durch welche jedes Ding ist, das Ansich aller Dinge erreicht, in jeder andern Vernunft anders. Wie die Verschiedenheit der Schauenden in der Einheit des Schauens, so schließt sich die Verschiedenheit des zu Schauenden (visibilium) in der Einheit der Anschauung zusammen. Nicht so aber ist es zu denken, als gingen die Geister, die den Lichtstrahl der göttlichen Vernunft in sich aufnehmen, auf natürliche Weise dieser Aufnahme voraus; sondern das geistige Participiren an jenem unmittheilbaren höchst wirksamen Lichte ist eben ihre Wesenheit; und da dieses Participiren in verschiedenem Grade, in verschiedener Potenz, stattfindet, so können wir sagen: die ganze Thätigkeit unserer Vernunft besteht in potentiell verschiedener Theilnahme an der göttlichen Thätigkeit (potius igitur omnis nostra intelligentia ex participatione actualitatis divinae in potentiali varietate consistit). Denn das actuelle Erfassenkönnen der Wahrheit an sich kommt den geschaffenen Geistern in der Weise zu, wie es Gott eigen ist, jene Actualität selbst zu sein, die von den erschaffenen Geistern in verschiedener Potenz participirt wird. Je durchgebildeter (formior) daher die Gotteserkenntniß, desto näher kommt ihre Potentialität der höchsten Wirklichkeit, je dunkler, desto entfernter ist sie von ihr. Da also nur eine stete Annäherung, kein Erreichen des Ansich möglich ist, so siehst Du, daß alle positiven Behauptungen der Weisen nur Muthmaßungen sind. Die

Muthmaßung ist eine positive Behauptung, welche das An-sich der Wahrheit im Andersseín participirt.

Welches ist aber die Art und Weise dieses Participirens? Da Alles, was ein Participiren zuläßt, dieses nur im Andersseín zuläßt, so muß es in der Vierheit geschehen; denn indem die Einheit zum Andersseín vorschreitet, bleibt sie im Quaternar stehen, da Alles, was in einem Andern participirt wird, weder am Größten noch am Kleinsten, noch auf völlig gleiche Weise von diesem in sich aufgenommen werden kann. Der Abfall aber von dem am Größten-, am Kleinsten- und dem Gleichsein ist der Quaternar. Die absolute Einfachheit wird daher eben, weil sie die Einfachheit ist, nicht participirt in einem Theilverhältnisse, nicht als Inbegriff des Participirten, nicht als ins Andersseín übergegangene Entfaltung, sondern sie ist als Art und Weise der Kraft der an sich kein Participiren zulassenden Einheit in ihrer Zusammenfassung in einer gewissen Coincidenz zu denken. (Non igitur participatur unitas ut est complicans simplicitas, nec ut est alterata explicatio, sed ut alterabilis ejus participabilis explicatoria, quasi quidam modus virtutis ipsius complicative imparticipabilis unitatis, per quandam coincidentiam intelligitur.)

Vierzehntes Kapitel.

Von den drei Welten.

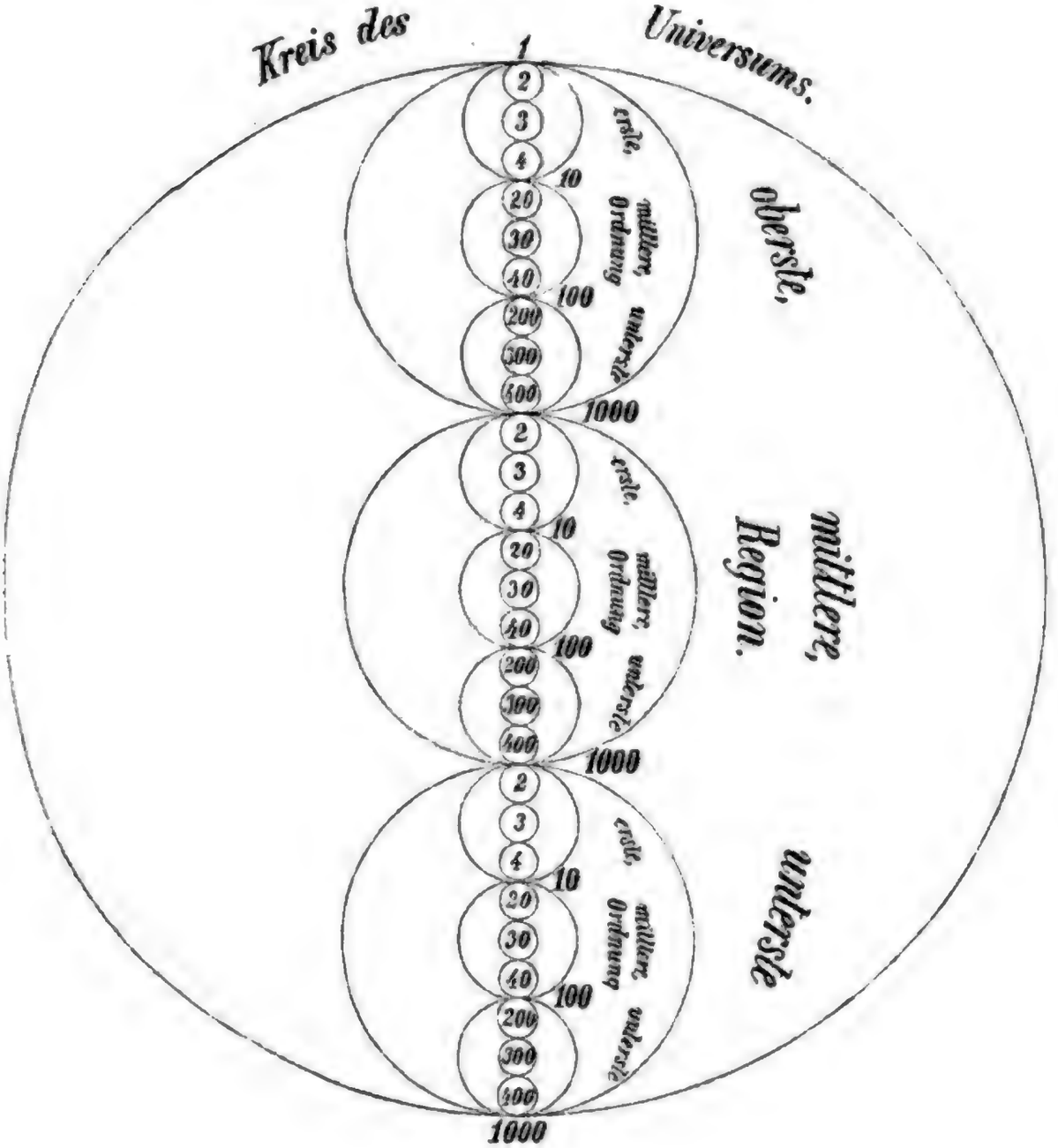
Durch das Herabsteigen der ersten göttlichen Einheit in die Zehnereinheit und die Rückkehr dieser in jene entsteht eine oberste Welt, die man auch den dritten Himmel nennen kann: in analoger Weise eine zweite und dritte Welt. So besteht also das Universum aus einer ganz geistigen Centralwelt, aus einer ganz dichten Peripheriewelt und aus einer mittlern. Das Centrum der ersten ist Gott, das Centrum der zweiten die Vernunft (intelligentia), das der dritten der Verstand. Die Sinnlichkeit ist gleichsam die dichte Rinde um die dritte Welt. Wie das erste Centrum, Alles in Allem befassend, überall Centrum ist, so die Sinnlichkeit überall nur Extremität. Alles ist in der ersten Welt, Alles in der zweiten, Alles in der dritten, in jeder Welt nach seiner Weise; in der ersten Welt in seiner Wahrheit, in der zweiten in einer entfernteren Aehnlichkeit, in der dritten in dem entferntesten Schattenbilde, wie das Bild eines Vaters in seinen entferntesten Verwandten kaum noch erkennbar ist. Das Bild der wahren Kindschaft Gottes (filiationis), unsers Vaters und Urgrundes haben wir daher nur in dem dritten Himmel, dessen Centrum die Wahrheit selbst ist.

Nur dort werden wir als wahre Söhne das Reich der Wahrheit beſitzen können.

Fünfzehntes Kapitel.

Von den dreimal drei Unterſcheidungen.

Ich muthmaße nun weiter, daß jede der drei Welten des Univerſums die Zahlenreihe in ſich wiederhole, ſo daß jede in ihrer Weiſe vollkommen iſt, freilich mit Beibehaltung der graduellen Verſchiedenheit. So ergeben ſich denn im Univerſum neue graduelle Einheiten aus der erſten einfachſten Einheit, wie folgende Figur des Univerſums (P), der 3 Welten, 9 Ordnungen und 27 Chöre zeigt, die zum Verſtändniß des Ganzen unentbehrlich iſt.



Große Geheimniſſe, die Vielen verborgen ſind, werden ſich Dir, wenn Du dieſe Figur, wie ſich's gebührt, mit dem Auge des Geiſtes betrachteſt, enthüllen. 1) Der Denar iſt der Inbegriff aller Zahl, der Quaternar die Vollendung jeder Progreſſion. Viermal zehn ſind vierzig. Du findeſt daher in Allem zuſammen 40 Kreiſe. Die Progreſſion 1, 3, 9, 27 = 40 wird daher mit Recht geprieſen. Denn wie 1, 2, 3, 4 die regelmäßigſte Progreſſion aller Zahl iſt, (die Multiplication des Binars gibt den Quaternar, wie die Addition der Einheit zum Ternar); ſo gibt es zum Zehnfachen des Quaternar-Vierzig keine regelmäßigere Progreſſion als 1, 3, 9, 27. 2) Beachte, wie die einfache Einheit, welche hier Gott bezeichnet, vier Kreiſe berührt, den des Univerſums, der oberſten Welt, der oberſten Ordnung und des oberſten Chors. Sie participiren alſo ſtufenweiſe an ſeinem Lichte und ſeiner Weſenheit, und ein Chor theilt dem andern das empfangene Licht mit, bis es zum letzten gelangt. Aber dabei iſt doch die Zehnheit abſoluter in der oberſten, eingeſchränkter (contractior) in der mittlern Welt, und der unterſte Grad der obern Ordnung coincidirt immer mit dem oberſten der nächſt niedern. Da die 9 Zehner-, Hundert- und Tauſendeinheiten der 3 Ordnungen ſich zu einander wie die Progreſſionen der Zahlen verhalten und immer mit der abſoluten Einheit anfangen, ſo kömmt in jeder Welt die Progreſſion zu ihrer Vollendung.

So muß denn nach den verſchiedenen Urtheilen der verſchiedenen Welten verſchieden über ſie geurtheilt werden. Ueber jeden Denkenden urtheilt anders die Schule der Grammatiker, anders die der Mathematiker, anders die der Theologen. Anders iſt ferner das Urtheil der unteren Welt in ihrem Fürſichſein, anders in ihrem Verhältniß zu den obern Welten. Wer daher muthmaßt, der wiſſe vor Allem zu unterſcheiden und das Unterſchiedene bald einzeln, bald im Verhältniß zu einander zu betrachten, um bald zu verneinen, bald zu bejahen. Keine Welt zählt oder ſpricht oder thut wie die andere. Die rein geiſtigen Naturen (intelligentiae) werden nicht gezählt, wie Steine oder Thiere, ſie reden nicht, wie die Menſchen, ſondern jede Welt hat ihre Weiſe.

Zweites Buch.

Erstes Kapitel. [1])

Nach dieser Fundamentallehre meiner Muthmaßungen will ich nun die Einfachheit und Identität des entwickelten Begriffs in einer Mannigfaltigkeit von Andersheiten faßlicher machen und das Gesagte durch Anwendung erläutern. Wenn Du dann Dasselbe in verschiedener Weise sich abspiegeln siehst, ist Dir durch die Kunst des Muthmaßens der Weg zu jeglicher Untersuchung geöffnet.

Drittes Kapitel.

Von der Verschiedenheit und Uebereinstimmung.

Der menschliche Geist als Verstand, der als solcher das Unendliche von dem Kreise seines Erkennens ausschließt, behauptet, jedes Ding unterscheide sich von dem andern, und jeder mögliche Unterschied sei immer kleiner, als der unendliche, dieser aber sei ebenso Unterschied, als er zugleich Einstimmung ist. Jegliches stimmt also mit Jeglichem überein und ist von ihm verschieden, jedoch nie in absoluter Präcision, die im Universum vergebens gesucht wird. Wenn dies für die sinnliche Welt, nach der Natur dieser Welt, als wahr gilt, so hat jedes sinnliche Wesen mit jedem sinnlichen Wesen eine universellste Einstimmung und eine speciellste Verschiedenheit. Denken wir uns jene als die Einheit, diese als die Andersheit, nach der Figur P, so geht eine in die andere durch zwei Mittelstufen über, und mit Anwendung der Figur des

1) Das erste und zweite Kapitel haben keine besondere Aufschrift. Wir übergehen den Inhalt derselben, da er nur eine ausführliche Erörterung des oft besprochenen Gedankens ist, daß wir es zu einer präcisen Erkenntniß unmöglich bringen können, und daß die vermeintliche Präcision der Sinnen-, Verstandes- und Vernunfterkenntniß in ihrem Andersein als Unvollkommenheit erkannt wird, sobald man sie im Lichte der nächst höheren Einheit betrachtet. (Oportet etiam, ut fundamentum illud inattingibilis praecisionis ad hoc indesinenter resolvas, ut, dum tibi aut sensibilis aut rationalis, aut intellectualis occurrit praecisio, eam ut contractam taliter praecisam admittas, cujus alteritatem tunc tantum intueberis, quando in unitatem absolutioris contractionis ascenderis).

Universums läßt sich der Satz auch so aussprechen: jedes sinnliche Wesen ist mit jedem und keinem übereinstimmend, von jedem und keinem verschieden. Denn denken wir uns den Mittelpunkt eines der kleinsten Kreise als ein Einzelnwesen, so ist es als Mittelpunkt von allen andern verschieden, als ein Punkt überhaupt fällt es in den Kreis des Universums und hat daher mit dem übrigen Inhalt desselben eine universelle Uebereinstimmung, eine generelle mit dem nächst kleinern Kreise, eine specielle mit dem noch kleinern und eine speciellste mit dem allerkleinsten Kreise. Alles Universelle, Generelle und Specielle julianisirt in Dir, Julian, wie die Harmonie auf der Flöte flötet, auf der Zither — zithert (citharizat).

Viertes Kapitel.

Von den Elementen.

Gibt es nun eine universelle Uebereinstimmung aller Dinge im Universum, so ist auch in allen eine gemeinsame, erste und universellste Natur, die unsere Muthmaßung Elementarnatur nennt. Element nenne ich die von der Andersheit verschlungene und eben darum nicht einfach in sich als reine Actualität bestehende Einheit einer jeden Lebenssphäre. Das aus den Elementen Entstandene (elementatum) kann daher nicht in einfache Elemente aufgelöst werden, da die Auflösung zu einem Einfachsten nicht kommen kann, und das einfache Element nicht die Kraft hat, wirklich (actu) zu existiren. Die Unterscheidung der Elemente ergibt sich aus der allgemeinen Figur der Unterscheidung; sie ist eine dreifache: als Wurzel, Quadrat, Cubus. Die einen Elemente beziehen sich mehr auf die Vernunft, andere auf den Verstand, andere auf die Sinne. Was der Sinn für Element hält, ist dem Verstande ein Zusammengesetztes (elementatum) und was diesem Element ist, darin sieht die Vernunft Zusammensetzung.

Daß wir aber der Elemente vier annehmen, die in einander sich auflösen lassen, davon ist der Grund, weil der Quaternar es ist, der das Fortschreiten der Einheit in das Andersein und die Rückkehr des Andersseins in die Einheit vermittelt. Denn denken wir uns die Elemente als Punkte, so ergibt sich, daß 3 Elemente zur Bildung eines Körpers (solidum) nicht hinreichen, aber auch, daß nach (post) dem Quaternar eine Verbindung eines Jeglichen mit Jeglichem nicht möglich ist. Der Beweis für letzteren Satz liegt im Folgenden. Jede Linie kann in eine immer weiter theilbare getheilt werden, ohne daß das Theilchen je den Punkt erreicht. Es sind daher der Potenz nach nicht mehr Punkte in der einen, als in der andern Linie. Es läßt sich folglich der Punkt von der Linie nicht trennen, da er weder ein Theil der Linie ist, noch die für sich be-

ſtehende Einheit. Aus demſelben Grunde kann die einfache Linie nicht von der Oberfläche, dieſe nicht vom Körper getrennt werden; es müßte ſonſt der Punkt von der Linie abgeſondert werden können. Nun fällt aber die Linie bekanntlich zwiſchen zwei Punkte. Die Linie iſt alſo die Fortſetzung zweier ſich wechſelſeitig wiederholender Punkte; die einfache Oberfläche, von drei Linien begrenzt, iſt die Wiederholung dreier Punkte, und ſo der Körper die wechſelſeitige Verbindung von vier Punkten. Im Quinar iſt keine ſolche Verbindung derſelben möglich, bei der jeder Punkt mit jedem verbunden iſt (innectatur). Veranſchaulicht wird dies an der dreiſeitigen Pyramide, dem einfachſten Körper aus 4 Punkten, 6 Linien und 4 dreiwinkligen Oberflächen. Es gibt daher vier Elemente, aus dieſen gehen 6 und durch deren Vermittlung 4 hervor. Weil aber die Elemente eine gewiſſe Combination zu einander bilden, ſo entſteht ein anderes Element, wenn eines die andern vereinigt, und wieder ein anderes, wenn mit einem andern die übrigen verbunden werden. Jedes Element faßt daher die 3 andern in ſich, wie der Kegel (conus) einer dreiſeitigen Pyramide, ſo daß die Einheit von einem die Actualität der übrigen iſt und ſo das eigenthümliche Product dieſes einen Elementes ſich herausſtellt. Solcher Producte (prima elementata) ſind es daher 4. Die 3 übrigen Elemente, in dem einfachern, hellern und geeinigtern verbunden, ſind in der Region der Sinnlichkeit das Feuer, in dem dichteren und finſteren vereint — die Erde, in dem, dem erſtern ſich nähernden — die Luft, in dem, dem letzteren ſich nähernden — das Waſſer. Was man alſo gewöhnlich Elemente nennt, ſind die vier erſten und allgemeinſten Producte der Elemente (elementata.)

Fünftes und ſechstes Kapitel.

Wie iſt das Element in ſeinem Producte?

Wie iſt aber das Element in ſeinem Producte? Dies zeigt Dir die Figur des Univerſums. Denn wenn Du Luft, Feuer, Waſſer oder Erde Dir als den größern Kreis denkſt, ſo ſiehſt Du, wie in demſelben die Kreiſe der drei andern Elemente enthalten ſind. Ein Element faßt alſo univerſell in ſich 3, dieſe 3 generell 9, dieſe 9 ſpeciell 27. So iſt der Cubus des Ternars die Entfaltung jedes Elements zur ſpeciellen Einheit. Dieſe aber faßt das Individuelle ſo in ſich, wie z. B. die lateiniſche Sprache alle möglichen Worte und Verbindungen, d. h. unerſchöpflich. Das Individuum iſt gleichſam das Ende des Ausſtrömens der Elemente und der Anfang ihres Zurückſtrömens; das Gegentheil gilt von der höchſten Gattung (generalissimum). Das Meer wird die allgemeine Mutter der

Flüſſe genannt; denn in der Quelle iſt es auf das Speciellſte eingeſchränkt; aus ihr entſteht der Bach, der zuletzt wieder in's Meer zurückkehrt.

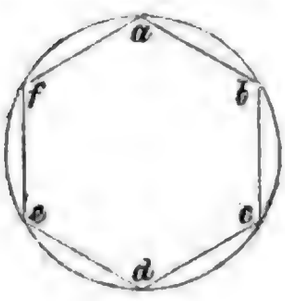
Aus dem Bisherigen iſt zugleich klar, daß keine Wiſſenſchaft die präciſe Zuſammenſetzung der Elemente erreicht, weil es unmöglich iſt, daß 2 Dinge auf gleiche Weiſe die Natur der Elemente participiren.

So viel von den Elementen im Allgemeinen. Willſt Du in die Beſonderheit der Elemente eingehen, ſo verfahre proportional den einzelnen Gebieten. Wie in der ſinnlichen Welt ſinnliche, ſo denke dir in der verſtändigen verſtändige, in der vernünftigen vernünftige Elemente. Beachte dies wohl, Julian, denn die abſolute Einheit, welche auch die unausſprechliche Wahrheit iſt, iſt in ihrem Anſich unerfaßbar. Das Sein des Geiſtes aber iſt Denken und das heißt an der Wahrheit Theil haben. Und weil dies Theilhaben nur im Andersſein, in der Vielheit und Verſchiedenheit geſchieht, ſo wird das die rechte Theilnahme an der Wahrheit ſein, in welchem die Kraft der Wahrheit geeineter und harmoniſcher wiedertönt, wie das Ohr ſich ergötzt an dem Einklange verſchiedener Töne. Unausſprechlich iſt daher die Freude deſſen, der in der Mannigfaltigkeit geiſtiger Wahrheiten die Einheit der unendlichen Wahrheit ſelbſt erfaßt. Denn er ſieht im Andersſein des geiſtig Erkennbaren die Einheit aller Schönheit, hört geiſtig die Einheit aller Harmonie, koſtet die Einheit aller Süßigkeit, erfaßt die Einheit aller Gründe und Urſachen und ſchaut in geiſtiger Wonne Alles in der Wahrheit, die er allein liebt.

Siebentes Kapitel.

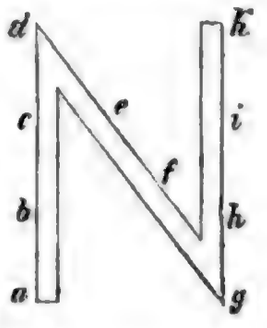
Vom Senar, Septenar und Denar.

Da die abſolute Einheit, wie wir geſehen, nur im Andersſein participirt wird, ſo ſteigt die abſolute Einheit herab in die geiſtige Unendlichkeit, dieſe in die verſtändige, dieſe in die ſinnliche, welche ſich in demſelben Stufengange wieder zur abſoluten Einheit erhebt, ſo daß in der abſoluten Einheit Anfang des Ausſtrömens und Ende des Rückſtrömens, in der ſinnlichen Einheit Ende des Ausſtrömens und Anfang des Rückſtrömens coincidiren. Für dieſe über ſich kreisförmig zurückkehrende Progreſſion iſt der Senar das Zahlenbild und die nebenſtehende Figur die Veranſchaulichung. Es bezeichnet a die abſolute, b die geiſtige, c die verſtändige, d die ſinnliche, e die verſtändige, f die geiſtige Einheit.



Es erhellt hieraus: wie der Kreislauf des Senars das Maaß des Perpetuirlichen iſt, und wie die Zeitfolge aus dem

Perpetuirlichen hervorgeht und die Natur alles Werdenden und Vergehenden beherrscht, so geht der Septenar aus dem Senar hervor als das Zahlenbild der nicht zu sich selbst zurückkehrenden, sondern in ein anderes Aehnliche übergehenden Progression. Wenn aus dem Samen der Baum und aus dem Baume wieder Samen entsteht, so umfaßt Beides der Septenar, welcher entsteht, wenn das Ende in der Zahl mit dem Ersten nicht coincidirt, wohl aber das Ende des Ausströmens mit dem Anfange des Rückströmens.



Aus dem Septenar entsteht der Denar; denn wenn a der Same ist, d der Baum, g ein anderer Same, k ein anderer Baum, so geht a durch b, c in d über, d aber durch e, f in g, womit der Septenar sich schließt. g erhebt sich nun durch h, i in k; so haben wir den vollkommenen Denar. Die Individualisirung der Species in dem Samen a, die als solche zerstörlich, als Species aber unzerstörlich ist, sucht sich durch die Kraft der in ihr enthaltenen Species zu erhalten und gibt daher, indem sie sich in die Species auflöst, das individuelle Sein auf, um mittelst der Species ein Aehnliches aus sich hervorzubringen. Es wird sich daher nach dem Gesetze des Quaternars zu einem Baume entfalten, weil es sonst sich nicht vervielfältigen kann. a will g hervorbringen und erhebt sich deshalb zu d. d aber, jetzt ein Baum, kann sich nur in einem Aehnlichen erhalten und strebt daher nach k. Um aber k zu erreichen, muß es zuvor zu g herabsteigen. So ist in a ein doppelter Trieb verbunden, ein natürlicher, der in g sein Ziel hat und ein zufälliger (accidenteller), der in d sein Ziel hat. Aehnlich ist in d ein doppelter Trieb vereint. Dem g ist also ein natürlicher Trieb von a mitgetheilt und ein zufälliger von d gleichsam eingedrückt (impressus). Ein Trieb stachelt und treibt so den andern, damit ein ununterbrochenes Erzeugen und Zerstören ist und das Erzeugen des Einen ein Zerstören des Andern. Beachte aber, daß wir nur durch 2 Samen und 2 Bäume, welche 4 sind (also durch den Quaternar), zu der gewonnenen Einsicht gelangt sind. Du mußt also die Progression a d g und d g k in deinem Geist verbunden auffassen, so daß die Coincidenz vom Ende der einen und Anfang der andern eine vollständige Reihenfolge bildet. Du siehst nun auch, wie die Sameneinheit des Baumes (das einzelne Samenkorn), die kein Participiren zuließ, im Andersſein des Samens dieselbe zuläßt. Trage nun das vom Samen und Baume Gesagte auch auf Anderes: Mineralien, Vegetabilien, Thiere, ja selbst auf das Verstandes- und Vernunftgebiet über. Denn hier wächst aus dem Staunen, als dem Samen, der Baum der Verstandeserkenntniß hervor, der wieder staunenswerthe Früchte trägt, und der Baum der Verstandeserkenntniß läßt, vermittelt durch das erregte Staunen, einen ähnlichen Baum der Verstandes-

erkenntniß hervorwachsen. Ebenso wächst aus der Verstandesdemonstration als Same der Baum der Vernunfterkenntniß hervor, der Principien als neuen Samen für einen neuen Baum der Vernunfterkenntniß hervorbringt.

Achtes Kapitel.

Von dem Unterschiede (differentia) der Individuen.

Wenn im Gebiete des Sinnlichen der Same zugleich Baum ist und unter den lebenden Wesen, die sich wie die Bäume verhalten, die einen männlich, die andern weiblich sind, so muß auch das eine männlicher, das andere weiblicher Samen sein. Die Figur P, bei welcher das Licht die Actualität, der Schatten die Potentialität bezeichnet, zeigt Dir also, daß die Actualität die Potentialität verschlinge und umgekehrt, und daß die Individuen an deren Natur participiren. Betrachten wir die Actualität allein nach der Figur P, so ist das Licht das Männliche der Actualität, die Finsterniß das Weibliche. Das Gleiche gilt von der Potentialität. Beide müssen aber als etwas Endliches nothwendig differiren, und es gibt keine größte Männlichkeit. In aller Männlichkeit ist also die Weiblichkeit in Differenzen verschlungen. Daher sehen wir auch an den männlichen Wesen Zeichen der Weiblichkeit, z. B. Zeichen von Brüsten, das Umgekehrte gilt von dem Samen. Wir wissen auch, daß die Individuen die Species in verschiedener Weise participiren; die einen Wesen participiren die Species vollkommener im Samen, die andern im Baume (d. i. in der Entfaltung des Samens). Je edler, vollkommener und kräftiger die Species ist, desto mehr sind es auch die Bäume, die ihre Natur participiren, und zwar bei den Bäumen wieder das Männliche, bei den Samen das Weibliche auf eine vollkommene Weise. So ist ein Birnbaum etwas Edleres als eine Birne, der Löwe edler als die Löwin und der Same des Löwen. Umgekehrt ist beim Waizen der Same etwas Besseres als der Halm. Wo nämlich der Baum mehr die Natur der unzerstörlichen Species an sich hat, Frucht hervorzubringen, ohne dabei die Productionskraft zu verlieren, da hat der Baum mehr von der Vollkommenheit der Species an sich. Wo aber der Same der unzerstörlichen Species die Natur mehr auf ein Einzelnes einschränkt und eben damit die Productionskraft schwindet, weil sie ganz in den Samen übergeht, wie in den Waizen-, Hafer- und andern Körnern, da ist der Same das Vollkommnere und zwar wieder das Weiblichere das Edlere. Doch auch hierin sind wieder Gradunterschiede möglich. Der Baum, für die Kraft des Samens gleichsam der sich ausbreitende Kanal, welcher der Feuchtigkeit den Lauf anweist, wird diese um so vollkommener zur Species auswachsen lassen, je

vollkommener die Kraft des Samens, je freier sie sich ausgebreitet hat, und je vollkommener und für die Species geeigneter der Boden ist. Ein durch einen eingepfropften Birnbaumzweig veredelter Baum nimmt die Natur des Birnbaumes an. Ein in Italien lebender Deutscher ist im ersten Jahre noch mehr deutsch, als im zweiten.

Aehnliches beachten wir auch in der Verstandeswelt wie in den Sitten, Gewohnheiten und Verstandeserkenntnissen, die eine Art Boden und Nahrung für unsern Geist sind, ja selbst in dem Vernunftgebiete.

Zehntes Kapitel.

Von den Unterschieden der aus Seele und Leib zusammengesetzten Wesen. [1])

Um die Verschiedenheit der aus Seele und Leib zusammengesetzten Wesen zu verstehen, blicke wieder auf die Figur P, und setze die Seele als Einheit, den Körper als Andersheit. Es erhebt sich also das Körperliche in's Geistige und es steigt dieses zu jenem herab, beides verbunden, so daß die Verschiedenheit der Körper so aus der Verschiedenheit der Seelen zu erklären ist, daß man zugleich die letztere Verschiedenheit aus der erstern begreift. Denn daß die menschliche Seele sich ihren eigenthümlichen Körper bildet, rührt zugleich daher, daß dieser Körper gerade diese Seele erfordert. Daher schließen die Physiognomen aus der Betrachtung des Körpers auf die Eigenthümlichkeit der Seele. Leute von zartem Fleische (molles carne) haben der Erfahrung zufolge einen empfänglichen Geist (aptos mente experimur). Auch die Bewegung, durch welche sich die lebenden Wesen von den Vegetabilien unterscheiden, ist nicht nur auf ein Bedürfniß des Körpers, sondern auch der Seele zu beziehen. Das Thier verändert seinen Ort nicht bloß, um die nöthige Nahrung zu sammeln, sondern auch, um das Wirken der Seele zu bethätigen. Ein Thier übertrifft das andere im Fliegen, Laufen, Geschicklichkeit, nicht bloß deßhalb, weil seine Selbsterhaltung dies erfordert, sondern auch, weil sein Inneres es so will (quia haec et spiritus exquirit). So hat der Mensch nicht deßhalb einen größern Verstand, um für seines Leibes Nothdurft säen, pflanzen, Handel treiben, bauen, weben, kochen zu können, sondern der höchste Künstler hat es so geordnet, daß der Verstand in's Körperliche hinabsteige, damit der Körper in's Verständige sich erhebe. Jedes lebende Wesen ist also von jedem durch eine aus dem Körper und der Seele entstehende Differenz verschieden, aber eben deßhalb auch mit jedem

1) Das neunte Kapitel „Von den Unterschieden der Seinsweisen" (Nothwendigkeit, Wirklichkeit, Möglichkeit) übergehen wir, da sein Inhalt aus dem Bisherigen hinlänglich hervorgeht.

einſtimmig (concordat). Daher verbirgt ſelbſt das vegetative Leben in ſeiner Dunkelheit das geiſtige in ſich (occultat intellectualem). Kennzeichen von dieſem treten hervor in den Aeſten zur Erhaltung, in Blättern und Rinde zur Beſchützung der Frucht. Mehr Zeichen des Geiſtigen finden wir in den Thieren im Sinne, noch mehr in der Einbildungskraft, noch mehr im Verſtande und unter den verſtändigen Weſen noch weit entſchiedenere Zeichen von Vorherſehen (providentiae) im Menſchen, bis in den rein geiſtigen Naturen (den Engeln) (in intelligentiis) die ſinnliche Natur vom Geiſte ganz verſchlungen iſt. In den Vegetabilien iſt das Vernünftige vegetabiliſcher Natur: es treibt ſeine Aeſte hinaus, auf daß an ihnen die Früchte hangen; in den Thieren thieriſcher Natur: es treibt ſie zum Jagen und Aufſuchen des zu ihrem Unterhalte Nothwendigen; in den Geiſtern iſt es geiſtig: es führt zur Wahrheit hin. Alles Geiſtige participirt alſo in ſeiner Weiſe an den Elementen der geiſtigen, wie das Körperliche an denen der körperlichen Natur. — Iſt die Seele die Einheit, der Körper die Andersheit, ſo iſt Alles, was im Körper entfaltet iſt, in der Seele wie in einem Einheitsprincipe eingeſchloſſen. Wie im Körper Haupt, Hände und Füße graduell verſchiedene Functionen haben, ſo ſind in der Seele die Vernunft das Haupt, der Verſtand die Hände, die Sinne die Füße. Denke Dir alſo die Seele des Löwen mit einem Geiſte als Haupt, mit Sinnen als Füßen, mit einem Verſtande als den Händen, aber alles dieſes beſchloſſen in der Beſchränktheit der Löwennatur, wie wir es im Menſchen als Menſchennatur finden.

Auch die Verſchiedenheit und das Ineinanderſpielen der körperlichen Eigenthümlichkeiten findeſt Du nach Anleitung der Figur P. Nach ihr findeſt Du auch in der Verbindung des Geiſtigen und Körperlichen drei Grade: eine Seele, oder geiſtige Natur; einen körperlichen, in den Arterien eingeſchloſſenen Geiſt als Vehikel für das Band der Seele (vehiculum connexionis animae), und einen körperlichen Geiſt, durch den die Seele auf den Körper und das Sinnliche einwirkt, ſo daß durch dieſe Vermittlung die Kraft der Seele mit dem Körper verbunden iſt.

Elftes Kapitel.

Vom Leben.

Um das Leben zu erkennen, benütze wieder die Figur P und Du wirſt jenes edle Leben erkennen, von deſſen Klarheit und Einheit jede Andersheit verſchlungen iſt (absorbetur), aber auch jenes, deſſen Einheit im Andersſein flüchtiger und unbeſtändiger Finſterniß befangen iſt. Durch

Anwendung der Figur des Univerſums aber findeſt Du drei, wie Wurzel, Quadrat und Cubus, verſchiedene Arten des Lebens: ein unzerſtörliches, ein veränderliches und ein mehr unzerſtörliches und mehr veränderliches.

Damit das niedere Leben dem höhern geeinet werde in der Einheit des Univerſums, muß das höhere mit dem niedern verbunden werden. Dieſe Zuſammenſetzung aus dem Leben, in welchem die Einheit, und aus dem, in welchem die Andersheit ſiegt, iſt alſo aus zerſtörlichem und unzerſtörlichem Leben zugleich, in Differenzen oder Graden; ſie iſt, wie anderes Sterbliche, dem Tode unterworfen. Das geiſtige Leben aber, zur unzerſtörlichen Wahrheit nach Oben erhoben, kennt keinen Zug zum zerſtörlichen Andersſein hin (intellectualis autem vita, ad incorruptibilem veritatem evecta sursum, ad corruptibilem alteritatem moveri nescit). Es wird zwar der unterſte Grad der geiſtigen Natur, der wenig in Wirklichkeit, beinahe ganz nur in Potenz iſt, eine gewiſſe Möglichkeit haben, in Folge der engen Verbindung mit dem vergänglichen Leben an dieſem ſelbſt Theil zu nehmen; jedoch nicht, um dieſem flüchtigen Leben die Kraft zu ſicherem Beſtande zu verleihen, ſondern vielmehr, um durch die enge Verbindung mit demſelben in Folge des Staunen erregenden Eindrucks der Sinnenwelt als Verſtand in Bewegung geſetzt und ſo aus der ſchlummernden Potenz erweckt und in Actualität geſetzt zu werden. Es läßt ſich dieſe ſpecifiſche Verbindung des Unzerſtörlichen und Zerſtörlichen, welche eben die menſchliche Natur iſt, nicht zu mehreren Species vervielfältigen. Das unauflösliche Leben iſt alſo das vernünftige Leben, das auflösliche das ſinnliche. In der Mitte, dem vernünftigen näher, iſt das edlere verſtändige (rationalis); dem Sinne nähert ſich das unedlere verſtändige, das Einbildungskraft (imaginativa) genannt wird. Die edlere an der Vernunft participirende Verſtändigkeit iſt in der Menſchengattung mit der niedern Verſtändigkeit und der ſinnlichen Natur zu einer Einheit verbunden.

Zwölftes Kapitel.

Von der Natur und Kunſt.

Natur iſt die Einheit, Kunſt die Andersheit, denn ſie iſt eine Aehnlichkeit der Natur. Gott iſt, nach der Sprache der Vernunft, die abſolute Natur und Kunſt zugleich, wiewohl die Wahrheit iſt, daß er weder Kunſt, noch Natur, noch Beides iſt. Da aber hier Präciſion unmöglich iſt, ſo erinnert uns dies daran, daß es Nichts gebe, was bloß Natur oder bloß Kunſt iſt. Jegliches participirt an Beiden auf ſeine Weiſe. So participirt die Vernunft, als Ausfluß der göttlichen Vernunft, an der Kunſt,

und ſoferne ſie die Kunſt aus ſich hervorbringt, iſt ſie Natur. Wie das ſinnlich Natürliche nicht ohne Kunſt, ſo iſt das ſinnlich Künſtliche nicht ohne Natur. Die Sprache iſt ein Werk der Kunſt, aber geſtützt auf die Natur. Das Denken iſt ein Werk der Natur, aber nicht ohne die Kunſt, daher der Eine in der Kunſt des Denkens weiter iſt, als der Andere. Wie in der Sprache der natürliche Verſtand ſich offenbart, ſo daß man den Menſchen aus ſeiner Sprache erkennen kann, ſo offenbart ſich im Verſtande die Kunſt des Denkens.

Die Differenzen von Natur und Kunſt und die Verbindung Beider zeigt dir die ſchon oft erwähnte Figur. Die Natur beſteht aus dem Männlichen als der Einheit und dem Weiblichen als der Andersheit. Im Gebiete des Geiſtigen iſt die Weiblichkeit von der Männlichkeit abſorbirt. Jedes Geiſtige befruchtet ſich als Einheit (unitive) in ſich ſelbſt (intra se), während das Vegetabiliſche als das weibliche Andersſein die männliche Natur in ſich determinirt und daher durch Entfaltung nach Außen Frucht bringt.[1]) Bei den Thieren hingegen ſind die Geſchlechter getrennt, der Mann erzeugt in dem Weibe, das Weib gebährt nach Außen. Im Geiſtigen wird geiſtige Frucht, im Thieriſchen eine thieriſche, im Vegetabiliſchen eine vegetabiliſche hervorgebracht. Die ſinnliche Natur gehorcht der verſtändigen, dieſe der vernünftigen, dieſe der göttlichen Natur. Das ſinnlich zu Fertigende (sensibiliter factibile) gehorcht der Kunſt des Verſtandes, dieſe der der Vernunft, dieſe der göttlichen Kunſt. Die Einheit der Natur und ſinnlichen Kunſt iſt der Verſtand; in ſeiner Einheit iſt die ganze Vielheit einzelner Naturweſen wie in ihrer Species begriffen und es geht aus ihr die unzählige Menge einzelner Kunſtprodukte hervor, z. B. aus der Kunſt des Schuſters eine unzählige Menge von Schuhen. Die Bildung ſolcher Kunſtprodukte hat zu ihrem Ziele wie zu ihrem Anfange die ſinnliche Natur, wie die Kunſt des Geiſtes die verſtändige Natur.

Dreizehntes Kapitel.

Von der vernünftigen Natur.

In der univerſellen Natur, entſprechend dem Kreiſe des Univerſums, nimmt die geiſtige, vernünftige Natur (natura intellectualis, intelligentia) als die geeinteſte den erſten Rang ein. Sie iſt kein Quantum und auch ihre Bewegung nicht die eines Quantum, außer in geiſtiger

1) Die Ermittlung des richtigen Sinnes wird namentlich in dieſem Paſſus, aber auch an vielen andern Stellen des Textes, durch unrichtige Interpunktion erſchwert.

Weiſe. Ihr Uebergehen in das Andersſein iſt nichts anderes, als das Uebergehen des Andersſein in die abſolutere Form der Einheit. Die Vernunfteinheit ſteigt in die Verſtandeseinheit herab, damit dieſe ſich zu jener erhebe. Ebenſo iſt ihr Ort nur geiſtig zu faſſen: ſie iſt nicht überall und nirgends, abſolut, wie Gott, ſondern mit der Einſchränkung des bedingten Geiſtes (contracte intellectualiter), wie die Menſchheit in ihrer Species, die Seele im Körper überall und nirgends iſt. Sagt man, der Geiſt iſt der Ort der Univerſalien, ſo iſt dies nach den nun ſchon oft angegebenen Regeln ſo zu denken, der Geiſt ſei ſo in den Univerſalien, daß dieſe in ihm ſind, wie ein König inſoferne in ſeinem Reiche iſt, als das Reich in ihm iſt. Die Bewegung des Geiſtes iſt daher zugleich Ruhe, da ſie ein Gehorſam gegen die Wahrheit iſt, gleichwie das in Bewegung ſetzende Wort des Königs, das er vom Throne herab ausſpricht, mit Ruhe verbunden iſt. Geiſter bewegen ſich, indem ſie in dem Centrum ihres Reiches ruhen, und wir denken uns dieſe Bewegung wie die eines Richters. Ein Richter hat ein Verſtändniß der (Entſcheidungs-) Gründe, und er bewegt ſich, wenn er wegen der überwiegenden Wahrheit ſich für das eine Moment entſcheidet und das andere verwirft. So muß man ſich die Geiſter als univerſelle Kräfte und Lenker der Verſtandeswelt denken, gleichſam als Sonnen. Wie durch den Sonnenglanz die Augen über das Schöne oder Häßliche urtheilen, ſo bringt der Geiſt Leben und Regſamkeit zur Erkenntniß des Wahren hervor. Die unendliche Sonne der Geiſter aber iſt Gott; die Geiſter ſind wie verſchiedene Strahlenbrechungen dieſer Einen Sonne (Deus autem ipse infinitus sol intelligentiarum est, intelligentiae vero ut varia contractiora lumina rationum). Daher laſſen ſich Geiſter nicht zählen, wie ſinnliche Dinge, da ſie ſelbſt die höhere Zahleneinheit für den zählenden und meſſenden Verſtand ſind; nur die göttliche Einheit, in welcher Zählen und Gezähltwerden, Unterſcheiden und Nichtunterſcheiden coincidirt, vermag ſie zu unterſcheiden. Wir finden muthmaßend die Verſchiedenheit der Geiſter, je nach der überwiegenden Vernünftigkeit oder Sinnlichkeit, aus der Anwendung der ſchon oft erwähnten Figuren. Zu beachten iſt hiebei wieder nur dies, daß die den Nationen, Vereinen, Sprachen, Reichen und Kirchen gleichſam als die Legaten des oberſten Regenten des Univerſums präſidirenden Geiſter nicht bloß unſertwegen dieſen Dienſt beſorgen, ſondern nur inſoferne, als ſie ſich ſelbſt als das Ziel denken; ſie ſind inſoferne für uns da, als wir für ſie. In einem Könige concentrirt ſich ſeine Sorge für ihn ſelbſt und für die Wohlfahrt ſeines Volkes. Es wäre ja auch der Gehorſam des Volkes und der Eifer des Fürſten kein recht bereitwilliger, wenn nicht Volk und Fürſt erwarten dürften, daß ſie, jenes für ſeinen Gehorſam, dieſer für ſeine Mühen ſich gegenſeitig belohnen.

Vierzehntes Kapitel.

Vom Menschen.

Den Menschen denke dir als die Einheit der menschlichen Natur und die Andersheit des körperlichen Seins. Nach der Figur des Universums wirst du im Menschen drei Regionen und jede dreifach unterschieden erkennen: im Körperlichen unedlere, beständig veränderliche, dann ausgebildetere und zuletzt die edelsten Theile; in gleichem Stufengange die geistigeren körperlichen Sinne (naturas), in welche die Kraft des Fühlens eingesenkt ist, von den stumpferen bis zu den feinsten. Hiezu kommen noch 9 Unterschiede in der Seele selbst. So ergeben sich 9 körperliche Unterschiede mit 3 Ordnungen, in welchen das Gefühl noch absorbirt ist und bloße Vegetation herrscht, dann 9 gemischte, wo die Empfindung (virtus sensitiva) mit dem Sinnlichen und Körperlichen vermischt ist; endlich 9 edlere Unterschiede, wo das Körperliche vom unterscheidenden Geiste (discretivus spiritus) absorbirt ist.

Die Empfindung überhaupt (sensatio) entsteht durch einen Eindruck von Außen (obviatione), welcher Eindruck theils ein nächster, theils ein entfernterer sein kann, wie z. B. bei dem Geruche, noch mehr bei dem Gehöre, in noch höherem Grade bei dem Gesichte, das alle andern Sinne übertrifft. Ueber die Beschränktheit der Sinnenerkenntniß in Hinsicht auf Masse, Zeit, Gestalt und Raum geht in größerer Ungebundenheit hinaus die Einbildungskraft; sie erfaßt mehr und auch weniger als der Sinn, näher und entfernter, sie bezieht sich auf das Abwesende, ohne jedoch über das Gebiet des Sinnlichen hinauszukommen. Der Verstand schreitet (festen Schrittes) durch das Gebiet der Einbildungskraft (ratio imaginationem pergreditur) und sieht z. B., daß die Gegenfüßler so wenig als wir fallen können, da das Schwere den Zug nach dem Centrum hat, welches zwischen ihnen und uns in der Mitte ist. Das sieht die Einbildungskraft nicht, der Verstand geht also über sie hinaus und schreitet in wahrerer und uneingeschränkterer Weise zur Erkenntniß der Dinge. Die Vernunft endlich verhält sich zum Verstande wie die Kraft der Einheit zur endlichen Zahl.

Wunderbar ist dieses Werk Gottes, wo das Vermögen zu unterscheiden vom Mittelpunkte der Sinne stufenweise bis zur höchsten Geistigkeit sich erhebt,, wo der bindende feinste Nervengeist durch das allmählich überwiegende Psychische immer leichter und einfacher wird, bis er zum Verstande gleichsam als seiner Zelle gelangt (ubi continue ligamenta tenuissimi spiritus corporalis lucidificantur atque simplificantur, propter victoriam virtutis animae, quousque in rationalis virtutis cellam pertingantur)

Von da gelangt er ins Gebiet der Vernunft, gleichsam wie durch einen Bach ins Meer, und hat hier sein Ziel erreicht.

So umfaßt das Menschenwesen in menschlich beschränkter Weise das Universum. Weil es Alles durch den Sinn oder Verstand oder die Vernunft erreichen zu können muthmaßt, so glaubt es auch nach Menschenweise zur Erkenntniß von Allem schreiten zu können. Der Mensch ist Gott, jedoch nicht absolut, weil er Mensch ist. Er ist also ein menschlicher Gott (homo enim Deus est, sed non absolute, quoniam homo. Humanus est igitur Deus). Der Mensch ist auch eine Welt, aber nicht das concrete Universum, weil er Mensch ist. Er ist also ein μικρόκόσμος, oder eine menschliche Welt (humanus mundus). Die Region des Menschheitlichen umfaßt also Gott und die Welt in der Potenz des Menschlichen. Es kann also der Mensch Gott in menschlicher Weise sein, oder ein menschlicher Engel, ein menschliches Thier, ein menschlicher Löwe oder Bär. Ist das Menschenwesen eine Einheit, so kann sie auch innerhalb ihrer Sphäre Alles aus sich, aus ihrem Centrum als der Potenz entfalten und entwickeln. Das Ziel der Einheitsentwicklung ist aber immer wieder die Einheit, weil sie zugleich die Unendlichkeit ist. Die schöpferische Thätigkeit des Menschenwesens hat folglich kein anderes Ziel, als sich selbst; es kommt die Menschheit in ihrem Schaffen nicht aus sich hinaus; sie schafft nichts Neues, sondern was sie schafft, ist in ihr vorher schon gewesen, weil Alles in ihr menschheitlich existirt. Du hast, Vater Julian, von dem dreieinigen absoluten Principe und Schöpfer des Universums gehört, wie er, weil er die absolute Einheit oder Wesenheit ist, in welcher unendliche Gleichheit und Verbindung, eben deßhalb der allmächtige Schöpfer ist. Als unendliche Gleichheit, in welcher die Einheit und Verbindung ist, ist er Lenker, Ordner und Regierer des Universums, als unendliche Verbindung, in welcher die Einheit und Gleichheit, ist er der Erhalter des Universums. Alles dies gilt nun in beschränkter Weise von dem Menschen. Er ist das concrete Princip der Schöpfung, Regierung und Erhaltung seines Geschlechts. So schafft der Mensch in seiner Phantasie Aehnlichkeiten oder Abbilder der Sinnenwelt, weil er die Einheit ist, in welcher zugleich die Gleichheit und Verbindung. Die geschaffenen Bilder ordnet er, weil er die Gleichheit ist, in welcher auch die Einheit und Verbindung ist. Dann bewahrt er sie im Gedächtnisse, weil er die Verbindung ist, in welcher Einheit und Gleichheit. Analog verfährt er als Verstand und Vernunft. Allem diesem gibt er aber eine Beziehung auf sich selbst, um sich zu erkennen, zu leiten und zu erhalten, und so der Gottähnlichkeit sich zu nahen, wo Alles im ewigen Frieden ruhet.

Fünfzehntes Kapitel.

Fortsetzung.

Willst Du nach diesen Muthmaßungen über das Menschenwesen überhaupt die Unterschiede und Uebereinstimmung in demselben erkennen, so hast du auf die Figur des Universums zu achten. Dann findest Du, daß die Einen geistig-freier (abstractiores), contemplativer Art sind, beschäftigt mit dem Geistigen und Ewigen, gleichsam im obersten Himmel der Menschheit sich bewegend, der Erforschung der Wahrheit zugewandt, Andere dem Sinnlichen zugekehrt. Jene sind die Weisen, gleichsam die hellsten, reinsten Sterne, Abbilder der unzerstörlichen geistigen Welt; diese, gleichsam die Thierischen, folgen der Begierlichkeit und dem Sinnengenusse. Zwischen beiden endlich sind Solche, welche den erleuchtenden Einfluß der über ihnen Stehenden genießen, und den unter ihnen Stehenden vorstehen. Unter den Contemplativen oder Religiösen lassen sich aber wieder 3 Classen unterscheiden: die Einen erfassen die Religion auf eine erhabene und edle Weise, über allem Verstande und Sinne; die Andern ziehen sie in die Sphäre des Verstandesmäßigen herein, wieder Andere in die der Sinnlichkeit. Weil demnach bei allen Menschen das Religiöse je in eigenthümlicher Form sich findet, so finden die geistig Freieren das höhere Ziel der Unsterblichkeit, das die Religion allen Menschen verheißt, in einem Leben, das durch seine Reinheit und Erhabenheit Alles, was Verstand und Sinn fassen kann, übersteigt. Andere ziehen die Glückseligkeit in das Verstandesgebiet herein, und finden in Erkenntniß und Genuß der Dinge ihr Ziel. Andere endlich suchen auf die abgeschmackteste Weise ihr Glück in sinnlichen Ergötzungen. So ergibt sich die generellste Uebereinstimmung und Verschiedenheit der Menschen: als Religiöse (dritter Himmel), als Herrschende (zweiter Himmel) und als Untergebene (dritter Himmel). Wo das Generelle in die Species übergeht, da erleidet es, so sehr es auch den Charakter des Generellen beibehält doch eine Veränderung, da wir die präcise Wahrheit nur muthmaßend erreichen. So wird denn die Einheit der Vernunftreligion nur in verschiedenem Anderssein (von den Menschen) aufgenommen (in varia igitur alteritate unitas intellectualis illius religionis recipitur), ebenso das Princip der Herrschaft nur in der veränderlichen Menge der Herrschenden, und wenn auch bei einer Nation das Religiöse oder die Regierung in einem bleibenden und beharrlichen Zustande zu sein scheint, so ist dies doch kein wahrhaft bleibender Zustand, wie der Rhein, obgleich er immer denselben Lauf zu haben scheint, doch in keinem Momente ganz derselbe ist. So

ſchwankt das Religiöſe zwiſchen Geiſtigem und Zeitlichem (ita et religio inter spiritualitatem et temporalitatem instabiliter fluctuat), die Herrſchaft zwiſchen größerm oder geringerm Gehorſame. — Auch die Verſchiedenheit der Erdenbewohner nach Geiſtesrichtung, Körperbeſchaffenheit, Geſtalt, Farbe, Lebensart, ſittlichen Gebrechen läßt ſich auf dem bezeichneten Wege erklären. In den nördlichen Gegenden iſt das Geiſtige mehr in ſeiner Potenz und in das Sinnliche verſenkt; je mehr gegen den Meridian, deſto freier tritt der Geiſt hervor. Daher in Indien und Aegypten die Religion in ihrer reinen Geiſtigkeit (religio intellectualis) und die mathematiſchen Wiſſenſchaften vorherrſchend waren; bei den Griechen, Afrikanern und Römern waren Dialektik, Rhetorik und die Rechtswiſſenſchaft (legales scientiae) — kurz: der Verſtand beſonders ausgebildet; in den nördlichern Gegenden die empiriſchen, mechaniſchen Fertigkeiten. Uebrigens haben alle Länder in allen dieſen Zweigen des Wiſſens in ihrer Art ihre berühmten Männer, damit ſo das Eine Menſchenweſen in verſchiedener Weiſe hervortrete.

Sechszehntes Kapitel.

Von der menſchlichen Seele.

Die menſchliche Seele denke dir gemäß der Figur P beſtehend aus der intellectuellen Einheit und dem ſinnlichen Andersſein. Denn indem das Licht der Intelligenz in das finſtere Reich der Sinnlichkeit herabſteigt und die Sinnlichkeit zu jener ſich erhebt, entſtehen zwei mittlere Zuſtände, welche ich Verſtand (ratio) nenne, von welchen das ſich der Vernunft Nähernde die Faſſungskraft (apprehensiva vis), das dem Sinne ſich Nähernde Phantaſie oder Einbildungskraft genannt werden mag. Dies ſind gleichſam die vier Elemente der menſchlichen Seele. Die Vernunft ſteigt in unſerer Seele in den Sinn herab, damit dieſer ſich zum Vernünftigen erhebe. Ohne die Thätigkeit des vernünftigen Bewußtſeins erfaßt der Geſichtsſinn das Sichtbare nicht, weßhalb wir, wenn wir auf etwas Anderes unſere Aufmerkſamkeit richten, einen an uns Vorübergehenden nicht ſehen. Die Sinnenerkenntniß iſt verworren ohne die hinzukommende Unterſcheidung des Verſtandes. Die Seele iſt nichts anders, als eine edle, einfache und geeinte Kraft. Jede Seite dieſer Kraft hat ihre Wahrheit nur im Ganzen. Der Sinn, die Einbildungskraft iſt, da ſie in der Seele ſind, — die Seele, wie ſie auch das Belebende der Hand, des Fußes ꝛc. iſt. Der Tod iſt das Aufhören dieſes Belebens.

Indem das Geiſtige im Sinne zur Wirklichkeit hervordringt (in actu

est), wird durch das erregte Staunen der ſchlafende Verſtand angeregt [1]), um durch ſeine discurſive Thätigkeit das Wahrſcheinliche zu finden (ut ad verisimile discurrat). Dadurch wird bei der Vernunft angeklopft, auf daß ſie ſich aus ihrer ſchlummernden Potenz losmache und mit Lebhaftigkeit zur Erkenntniß des Wahren erhebe. Das durch die Sinne Wahrgenommene wird in der Einbildungskraft abgebildet, und indem Grund und Weſen des Wahrgenommenen unterſucht wird, geht es weiter zur wirklichen Erkenntniß des Wahren. Der Geiſt einigt das Andersſein der Sinnenwahrnehmungen in der Einbildungskraft, die verſchiedenen Bilder der Einbildungskraft im Verſtande, das Andersſein der Verſtandeserkenntniß in der einfachen Vernunfteinheit. Die Einheit der Vernunft ſteigt in das Andersſein des Verſtandes, die Einheit des Verſtandes in das Andersſein der Einbildung, dieſe in das Andersſein des Sinnes herab. Faſſe nun auf- und abſteigende Richtung in eine Vernunfteinheit, um zum Verſtändniß zu gelangen. Die Vernunft will nicht Sinn werden, ſondern vollkommene Vernunft in voller Thätigkeit. Da ſie nun auf anderm Wege nicht zu letzterer gelangen kann, wird ſie Sinn, um aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überzugehen! So kehrt die Vernunft im Kreislaufe in ſich ſelbſt zurück. Die reichen und edleren rein geiſtigen Naturen (intelligentiae) bedürfen der Sinne nicht; ſie ſind gleichſam aus ſich ſelbſt brennendes unauslöſchliches Feuer, das keiner Anfachung aus einem Funken bedarf. Sie ſind immer in Wirkſamkeit (in actu); wohl aber bedarf dieſer Anfachung unſer Antheil an der Vernünftigkeit, der wie ein unter grünem Holze verborgener Funke iſt. Die reinen Geiſter erfaſſen geiſtig, was wir auf dem Wege der Sinne. Spricht Jemand die römiſche (italieniſche) Sprache, ſo erfaſſe ich durch das Gehör die Worte, Du aber in den Worten auch den Sinn. Der reine Geiſt ſchaut den Sinn, ohne Worte . . . Da die Vollkommenheit der Vernunft im wirklichen Erkennen beſteht, ſo erzeugt ſie das vernünftig Erkennbare, das ein Gegenſtand des vernünftigen Bewußtſeins wird, aus ſich hervor, und iſt ſo ihre eigene Fruchtbarkeit. Denn das Hinabſteigen der Vernunft in die ſinnlichen Gattungen und Arten iſt das Heraufſteigen derſelben, frei von den concreten Bedingungen, zur reineren Einheit. Je tiefer ſie ſich daher in ſie verſenkt, deſto mehr werden jene Gattungen und Arten von ihrem Lichte abſorbirt, ſo daß zuletzt das Andersſein, aufgelöst in die Vernunfteinheit, ſeine Ruhe findet.

Da die Vernunft die Einheit des Verſtandes iſt, welcher jene im

1) Der Text hat: Per hoc igitur, quod intellectus in sensu in actu est, excitat admiratione dormitans ratio etc. Der ſchlummernde Verſtand iſt nicht im Stande, zu erwecken, ſondern er muß erweckt werden, was durch das Staunen — eine Folge der Sinnenwahrnehmung — geſchieht. Es iſt alſo ſtatt excitat zu leſen: excitatur.

Andersſein participirt, ſo iſt die Vernunft, weil vor dem Andersſein exiſtirend, weder der Zeit, die aus dem Verſtande hervorgeht (quod ex ratione prodit), noch der Zerſtörbarkeit unterworfen. Ihre Natur iſt daher nicht zerſtörbar, da ſie dem Verſtande vorausgeht. Wo aber die Einheit das Andersſein abſorbirt, da iſt Unſterblichkeit. Daher iſt auch die höhere Seite des Verſtandes, ſoferne er das Andersſein der Phantaſiegebilde im Lichte ſeiner höhern Einheit abſorbirt und ſich dem Lichte der unſterblichen Vernunft zuwendet, unſterblich wie ein Licht ohne Schatten. Denn ſo wie das Licht ſelbſt in ſeinem Anſich nothwendig ſichtbar ſein muß, ſo muß der reine Verſtand nothwendig vernünftig erkannt werden. Das iſt ſein Leben und ſeine Vollendung. Hierin findeſt Du auch den Unterſchied zwiſchen dem Verſtande der Menſchen und dem der Thiere; Du ſiehſt, daß der Verſtand der Menſchen unſterblich iſt, weil von der Unſterblichkeit des vernünftigen Lebens abſorbirt, das ein fortwährendes Denken (intelligere) iſt, weil es immerfort an ſich denkbar (intelligibilis) iſt, wie das Licht an ſich ſichtbar. Das Andersſein des Lichts, die Farben, ſind nicht an ſich ſichtbar; ſo auch nicht das Andersſein des Verſtandes in den andern Gattungen thieriſcher Weſen, daher dieſe auch zerſtörbar ſind.

Wenn der Menſch zu ſehen anfängt, ſo geſchieht dies vermittelſt des Lichtes; das Licht iſt das Andersſein der Sehkraft (alteritas spiritus visivi). Der Geſichtsſinn erfaßt ſeine Einheit nicht, außer vermittelſt des Andersſeins. Es iſt alſo das Licht, das ſich in das Auge einſenkt und durch deſſen Vermittelung es ſieht, ein von dem Lichte der Sehkraft verſchiedenes Licht. Wenn nun die Stärke des Lichts der Sehkraft das ſichtbare Licht in ſich abſorbirt, ſo wird das Sichtbare zum Geſehenen. Abſorbirt aber das Andersſein des ſichtbaren Lichtes durch ſein Uebergewicht die ſchwache Sehkraft, ſo geht die Einheit der Sehkraft in Andersſein und Zertheilung über. Aehnliches gilt nun auch von der Vernunft und dem Lichte des Verſtandes. Der Verſtand iſt das Andersſein der Vernunfteinheit; iſt nun deren Kraft nicht bedeutend, ſo wird ſie oft von dem Andersſein des Verſtandes abſorbirt, und hält eine Meinung (opinionem) für einen wahren Begriff. Ebenſo abſorbirt das Andersſein der Phantaſiegebilde ſehr oft den Verſtand, und der Menſch hält eine Einbildung für etwas durch den Verſtand Erwieſenes. So abſorbirt endlich das Andersſein des Sinnes bisweilen die Einheit der Phantaſie; man hält das, was man ſieht, für das, was man ſich einbildet, wie wenn ein Kind, das noch eine ungeregelte Einbildungskraft hat, ein Weib, das es ſieht, für die Mutter hält, die es ſich einbildet.

Da demnach das Erkennen mit dem Sinnlichen anfängt (cum a

sensibilibus ortum capiat), so ist es nicht absolut, sondern nur relativ (secundum quid) wahr, im Verstande verstandesmäßig, in der Vorstellung nach der Weise der Vorstellung, im Sinne nach der Weise des Sinnes. Erst wenn der Geist die Dinge abstracter in seiner einfachen geistigen Natur betrachtet, erfaßt er sie im Lichte der Wahrheit. Denn der Geist ist das Andersein der unendlichen Einheit. Je mehr daher der Geist von seinem Andersein sich lostrennt (se abstrahit), je mehr er sich zur einfachsten Einheit erhebt, desto vollkommner ist er. Denn da jedes Andersein nur in seiner Einheit erkannt wird, so kann der Geist, der nicht der göttliche absoluteste Geist, sondern menschlicher Geist, also ein Andersein ist, nur in der göttlichen Einheit sich selbst in seinem Ansich anschauen. In sich schaut er aber zugleich auch die unendliche Einheit nicht in ihrem Ansich, sondern so wie sie menschlich gedacht werden kann. Aber durch sie, die er so im Andersein anschaut, erhebt er sich noch höher, um zu ihr, wie sie in sich ist, überzugehen (ut absolutius in eam, uti est, pergat), vom Wahren zur Wahrheit, Ewigkeit und Unendlichkeit. Das ist dann die höchste Vollendung des Geistes, weil er durch die Theophanie, die sich zu ihm herniedersenkt, beständig sich erhebt zur Annäherung an die unendliche, göttliche Einheit, die das unendliche Leben, die Wahrheit und Ruhe des Geistes ist.

Siebenzehntes Kapitel.

Von der Selbsterkenntniß.

Auf dem oft erwähnten Wege gelangen wir endlich auch zur Selbsterkenntniß. Die Anwendung der Figur P zeigt nämlich, in wie vielfachen Abstufungen der einzelne Mensch an dem Menschsein und durch dieses an dem Sein Gottes selbst participirt. Um eine Veranschaulichung zu geben, so denke man sich die einfachste Einheit dieser sichtbaren Welt als ein unbeschränktes Licht, wornach also die Farbe die Participation desselben im Andersein ist. Der Kreis des Universums sei nun der Umfang des Farbenreichs. So ergeben sich drei Farbenregionen in 9 graduellen Differenzen. Wenn Du nun, mein Julian! das Licht als die Gottheit, die Farbe als die Menschheit, das Universum als die sichtbare Welt nimmst, so untersuche nun selbst, ob Du zur obersten, mittleren oder unteren Region gehörst. Ich meinestheils bin der Ansicht, daß Du die Menschheit in der obersten Region und zwar in einer edlen Species derselben, participirend an dem göttlichen Lichte, darstellst. Beachte nun, daß dein Menschsein dein ganzes Sein umfaßt, und daß Du an der Gottheit

nach dem Maße deines concreten Menſchſeins participirſt. Die Gottheit aber iſt die unendliche Einheit, Gleichheit und Verbindung, und zwar in der Einheit die Gleichheit und Verbindung, in der Gleichheit die Einheit und Verbindung. Weil nun an der Gottheit geiſtig participiren ſo viel heißt, als die Einheit participiren und dieſe eben das geiſtige Sein, die Vernunft ſelbſt iſt, ſo participiren wir das Licht der Gottheit im Lichte der Vernunft (intelligentiae), und zwar um ſo mehr, je mehr dieſe eine einige iſt. Wir participiren die Gottheit geiſtig als die Gleichheit, welche zugleich Einheit und Verbindung iſt, alſo durch das Licht der Gerechtigkeit. Wir participiren ſie endlich als die ewige Verbindung, in der die Einheit und Gleichheit iſt — alſo in dem Lichte der Liebe. Wie Du nun das dreieinige Licht der Gottheit in der höchſten Sphäre deines Menſchſeins vernünftig, alſo am vollkommenſten participirſt, ſo in der mittlern Sphäre nach ihrer Weiſe ꝛc. Du ſiehſt, mein Vater Julian! daß Du an jener Kraft participirſt, welche die Natur der Gleichheit und Verbindung in ſich trägt, ſo daß deine Vernunft, indem ſie nach ihrer Weiſe an dem göttlichen Sein participirt, in der Gleichheit deſſelben die göttliche Vernunft erkennen und lieben kann, und ſo dein vernünftiges Erkennen nichts Anderes iſt, als die Gleichheit deiner Vernunft mit der participirten Einheit. Da wir nun an der Einheit um ſo vollkommener participiren, je größer in ihr die Gleichheit und Verbindung iſt, ſo können Vernunfterkenntniß und Liebe ohne die Vollkommenheit der Einheit der Vernunft nicht geſteigert werden. Es hat daher die Vernunft eine Neigung zum Erkennen und Lieben, ebenſo der Verſtand zum Denken, der Sinn zum Wahrnehmen, um zur Vollkommenheit zu gelangen. Daher gibt ſich die Vernunft der Speculation hin, zu ihrer Ernährung, Erhaltung, Vervollkommnung, Ausſchmückung. Du ſiehſt nun, Vater Julian! daß Du ein Ebenbild Gottes biſt. Dein Menſchſein iſt ein dreieiniges; es iſt Einheit oder Weſenheit, durch welche Du eben ein Menſch biſt, und in dieſer Einheit iſt auch die Gleichheit, vermöge welcher Alles in Dir, Körperliches und Geiſtiges auf das Gerechteſte, Proportionirteſte geordnet iſt; endlich die Verbindung, durch welche dieſes Mannichfaltige in Dir eine Einheit iſt, und ohne welche die Einheit deines menſchlichen Bewußtſeins aufhören würde (unum tuum humanum esse deficere necesse erit). Und da auch kein anderes endliches Sein anders beſteht, als durch die abſolute Dreieinigkeit, ſo gelangſt Du in Dir und von Dir aus zur Erkenntniß von Allem. Hieraus folgt aber auch: Nichts im Univerſum dürfen wir anders lieben, als in der Einheit und Ordnung des Univerſums, keinen Menſchen anders, als in der Einheit und Ordnung ſeines Menſchſeins. Aus Dir ſelbſt kannſt Du

nun auch die gottähnliche Liebe erkennen. Du siehst, daß Gott, der die unendliche Verbindung ist, nicht wie ein beschränkt Liebenswürdiges zu lieben ist, sondern als die absoluteste unendliche Liebe. In der Liebe, mit welcher Gott geliebt wird, muß die höchste Einheit und Gerechtigkeit sein. Es muß folglich alle Liebe zu Gott nothwendig geringer sein, als die, mit der er geliebt werden kann. Du siehst auch: Gott lieben heißt von Gott geliebt werden, weil er die Liebe ist. Je mehr wir also Gott lieben, desto mehr haben wir Theil an seiner Gottheit. So siehst Du auch durch Theilnahme an seinem göttlichen Lichte, daß das gerecht und billig ist, was die Einheit und Verbindung in sich faßt. Ein Gesetz, dem die Einheit und Verbindung fehlt, kann nicht gerecht sein. Daher bezeichnet das Gesetz: „was du willst, daß man dir thue, das thue einem Andern" die Gleichheit in der Einheit. Willst Du gerecht sein, so hast Du nichts Anderes zu thun, als von der Gleichheit, in welcher die Einheit und Verbindung ist, nicht abzulassen. Dann wirst Du gleichmüthig (aequaliter) in Einheit und Liebe sein bei Armuth oder Reichthum, Ehre oder Verachtung; Du wirst nicht Rechts oder Links abschweifen, sondern in der sichern Mitte der Gleichheit verharren. Nichts Hartes, kein Ungemach kann Dir begegnen, wenn Du das den Sinnen Widrige begreifst und erfassest als etwas in der Gleichheit der Einheit und Liebe zu Ertragendes; dies heißt an der Gottheit auf eine edle und beseligende Weise Theil haben. Du siehst nun auch, daß diese oft erwähnte Gleichheit die Mutter, der Inbegriff aller Tugend ist, und daß es keine Tugend geben könne, außer in der Theilnahme an dieser Gleichheit. —

Doch Du kannst weit besser als ich das Participiren an dem dreieinigen Lichte der Gottheit in Dir selbst betrachten, der Du dich längst von zerstreuenden Weltsorgen hinweg in jener Gleichheit des Lebens der Pflege der Gerechtigkeit geweihet hast, und ich würde diese meine albernen Muthmaßungen vor dir auszukramen nicht gewagt haben, hätte ich nicht gewußt, daß du dieselben gemäß dem osterwähnten Gesetze der Gleichheit in der Einheit der Liebe aufnehmen werdest.

Ueber das Gott Suchen.

(De quaerendo Deum.)

Deinem Wunsche nach Kräften zu entsprechen, in Christus wahrhaft ehrwürdiger Bruder! will ich jetzt, was ich gewöhnlich am Epiphaniefeste über das Verständniß des Namens Gottes erörtere, kurz und deutlich hier schriftlich wiederholen, damit unser beiderseitiges Nachdenken geweckt und durch denkendes Hinaufsteigen der innere Mensch von einer Klarheit zur andern umgestaltet werde, bis er durch das Licht der Glorie zu klarer Anschauung in die Freude seines Herrn eingeht.

Zuvörderst beachtest Du, mein bester Bruder! wie Paulus, der nach seiner Aussage zur Anschauung von göttlichen Geheimnissen in den dritten Himmel entzückt wurde, als er den Philosophen in Athen auf dem Areopage die Wahrheit predigte, als Thema ankündigte, den unbekannten Gott, dem die Heiden selbst einen Altar errichtet hatten, wolle er ihnen verkündigen. Im Eingange seiner Erörterung schickte er voraus, daß Gott in Einem Menschen Alle erschaffen und ihnen in dieser Welt eine bestimmte Zeit gelassen habe, Gott zu suchen, ob sie ihn wohl finden würden, wobei der Apostel bemerkt, Gott sei nicht ferne von einem Jeden, denn in ihm haben wir Sein und Leben und Bewegung. Dann den Götzendienst verwerfend, fügt er bei, daß im Denken des Menschen nichts (Gott) Aehnliches sein könne. Es befremdet mich diese Stelle der Apostelgeschichte, so oft ich sie lese. Paulus wollte den Philosophen den unbekannten Gott offenbaren, von dem er nachher sagt, daß er durch keinen menschlichen Verstand erfaßt werden könne. Darin wird also Gott offenbar, daß man weiß, jeder Verstand sei zu schwach zu dessen Erkenntniß. Der Apostel nennt ihn Gott, griechisch θεός. Wenn nun der Mensch dazu erschaffen ist, daß er Gott suche und dem gefundenen anhange und durch diese Anhänglichkeit seine Ruhe finde und er gleichwohl in dieser Sinnenwelt Gott nicht suchen und erfassen kann, da Gott ein Geist, nicht ein Körper ist, und er ihn auch auf dem Wege der geistigen Abstraction nicht erreichen kann, da der Mensch hier keine Aehnlichkeit Gottes findet: wie kann dann Gott so gesucht werden, daß man ihn wirklich findet? Gewiß, wenn nicht diese Welt dem Suchenden behülflich ist, so ist der Mensch umsonst zu dem Ziele, Gott zu suchen, in die Welt gesetzt. Diese Welt muß also dem Suchenden Hülfe leisten und der Suchende muß

zur Einsicht kommen, daß weder in der Welt, noch in Allem, was der Mensch begreift, etwas Gott Aehnliches zu finden ist.

Sehen wir nun, ob der Name θεὸς oder Deus uns einen Fingerzeig gibt.

Der Name θεὸς selbst ist nicht der Name Gottes, der über allen Begriff und Namen ist. Er kann nur der Name Gottes sein, insoweit Gott vom Menschen in dieser Welt gesucht wird ... θεὸς kommt her von θεωρέω oder θέω: ich sehe, ich laufe. Der Mensch muß also laufen, durch das Gesicht suchend, um zu dem Alles sehenden Gott zu gelangen. Wir müssen also die Natur des sinnlichen Anschauens vor dem Auge der geistigen Anschauung erweitern, um eine Leiter des geistigen Aufsteigens zu gewinnen.

Das Sehen entsteht durch einen gewissen hellen und lichten Geist, der aus dem Gehirne in das Auge als Organ herabsteigt und von einem farbigen Objecte ein ähnliches Bild in das Auge reflectirt unter Mitwirkung des äußern Lichtes. In der Region des Sichtbaren ist überall Farbe. Das Sehen aber ist nicht aus dieser Region, sondern über dieselbe erhaben. Das Sehen hat also keine Farbe; um jede Farbe recht sehen zu können, ist es nicht auf eine derselben beschränkt. So rein von jeder befleckenden Vermengung mit der Farbenwelt ist das Sehen, daß alles Sichtbare im Vergleiche zu ihm gewissermaßen Finsterniß ist, eine körperliche Dichtigkeit, im Vergleiche zum Sehgeiste. Die sichtbare Farbenwelt weiß daher auch nichts von dem Sehen, da sie nur das Farbige kennt. Sagen wir ihr auch, das Sehen existire und es sei farblos, so wird sie sich aus ihrem ganzen Bereiche keinen entsprechenden Begriff vom Sehen zu machen im Stande sein, da ihre Begriffe der Farbe nicht entbehren können; ja es wird — aus demselben Grunde — das Farblose für sie gar nicht existiren. Daher paßt auf das Sehen kein Name von allen möglichen Farben, weder von jeder einzelnen, noch von der ihr entgegengesetzten, noch von der Verbindung der entgegengesetzten Farben. Wenn nun Jemand, da die Farbe nicht sich selbst differenzirt (cum color non sit discretus) und darum auch nicht durch sich selbst, sondern nur durch eine höhere Ursache, das Sehen, erkannt wird, alle sichtbaren Dinge fragte, ob dem so sei und wie sie jene höhere Ursache erkennen, so werden sie antworten, jene ihnen vorgesetzte Ursache — das Sehen — sei etwas sehr Gutes und Schönes nach Allem, was sie fassen können. Sie werden aber bei ihrer Vorstellung von demselben immer wieder auf die Farbe zurückkommen und sagen, es sei schöner, als jede mögliche weiße Farbe, es sei das Aeußerste, das Höchste und Reinste in der weißen Farbe.

Erhebe Dich nun, mein Bruder! in analogem Verfahren vom Sehen zum Hören, Geschmack, Geruch, Tastsinn, dann zum allgemeinen Sinne.

Dann steige höher hinauf in das Gebiet der Vernunft, die über der ganzen Verstandeswelt ist und daher von dieser nicht erfaßt wird, da sich die Vernunft verhält wie das Sehen, das Verstandesmäßige wie die Farben. Dehnst Du Deine Betrachtung weiter aus, so wirst Du einsehen, daß die Vernunft sich verhält wie ein freier Blick oder wahrer Richter über die ganze Verstandeswelt, in welchem sich keine Vermengung mit dem Speciellen der Verstandeswelt findet, so daß sie eines hellen intuitiven Urtheils über die ganze Mannigfaltigkeit des Verstandesmäßigen fähig ist. Durch diese wird daher die Vernunft so wenig begriffen, als das Sehen durch die Farbe. Will sie von ihrem Könige, Richter und Vorgesetzten sich einen Begriff machen, so nennt sie ihn die Grenze, das Aeußerste ihrer Vollkommenheit. So sagen auch die geistigen Naturen, die Naturen des Wahren, ihr König sei das Aeußerste, das Höchste aller intuitiven Vollkommenheit. Sie nennen ihn Θεὸς oder Deus, gleichsam die Speculation und intuitive Kraft selbst, Alles zu sehen, in der Fülle der Vollkommenheit. Indeß in der ganzen Region der intellectuellen Naturen findet sich nichts, dem der König selbst ähnlich wäre: er ist über Alles hinaus, was begriffen und erkannt wird, sein Name ist nicht zu erfassen, obwohl er der Name ist, der alles Vernünftige nennt und unterscheidet. . . . . Alle Könige und Häupter der untergeordneten Gebiete unterscheiden und sehen, speculiren, bis zum König der Könige und Herrn aller Herrscher, der die Speculation selbst ist und alle Könige in seiner Gewalt hat, von dem sie Alles haben, was sie haben: Macht, Schönheit, Wesenheit, Freude, Leben und alles Gute. Im Reiche des obersten und größten Königs wird daher alle Zierde sichtbarer Formen, die bunte Farbenwelt, das Angenehme der Proportion, der Glanz des Goldes, Alles, was das Auge ergötzt, es wird an der Curie des großen Königs für Nichts gehalten, es gehört zum Geringsten in der Curie. Auch aller Stimmen schöner Einklang, alle süße Harmonie, alle Gesänge der Sirenen und Nachtigallen, sie sind Koth, der am Boden klebt, in der Curie des größten und besten Königs . . . . Doch die Könige des geistigen Gebiets gehören zur Dienerschaft (de familia sunt) des obersten Anführers, sie freuen sich, seinem Kriegsdienste zugetheilt zu sein, und haben keinen andern Wunsch, als irgend eine Rangstufe am Hofe des Herrschers zu erlangen, auf welcher sie in geistiger Anschauung durch ihn, der Θεὸς genannt wird, erquickt würden. In ihm ist Alles in seiner Ergänzung, in sich, göttlich, was in den andern Regionen und Königen unvollkommen, außer sich, wie im Schattenrisse und Abbilde, in unproportionalem Abstande, concret gefunden wird . . . . Im Reiche des Allmächtigen, wo das Reich der König selbst ist, wo Alles, was in allen Reichen, der König ist, wo die Farbe nicht sinnlich, nicht geistig, sondern

göttlich, ja Gott selbst ist, wo alles Bewegungs- und Leblose in der sinnlichen Welt, Alles, was vegetatives, verständiges oder vernünftiges Leben hat, das göttliche Leben selbst ist, welches die Unsterblichkeit selbst ist, in der nur Gott wohnt, — in ihm Alles, Er selbst, — dort ist die Wonne aller Freuden, die durch Aug, Ohr, Geschmack, Tasten, Geruch, Gefühl, Leben, Bewegung, Verstand, Vernunft genossen werden, unendliche Freude, göttlich und unaussprechlich, und die Ruhe aller Freude und alles Ergötzens; weil Gott selbst das Sehen ist und das Laufen, er, der Alles sieht, in Allem ist, durch Alles läuft. Auf ihn schaut Alles hin, als auf den König; auf seinen Befehl bewegt sich Alles und alles Laufen nach dem Ziele der Ruhe geht auf ihn zu. So ist Gott also Alles (omne): der Anfang des Auslaufens, die Mitte, in der wir bewegt werden, und das Ziel des Zurücklaufens.

Auf diesem Wege bestrebe Dich, mein Bruder, in eifriger Speculation Gott zu suchen: er muß gefunden werden, wenn er recht gesucht wird, da er überall ist.

Wenden wir uns jetzt zum zweiten Theile unserer Frage und sehen wir, wie wir zum stufenmäßigen Aufsteigen in dem genannten Schauen (soferne θεὸς von θεωρέω abgeleitet wird) gelangen, da wir doch zum ganz Unbekannten uns nicht hingetrieben fühlen. Zu dem Ende müssen wir die Natur des Sehens betrachten.

Damit das Gesicht etwas Sichtbares genau erkenne, bedarf es eines doppelten Lichtes. Es ist nicht der Gesichtssinn, der den Farben die Namen gibt, sondern der Geist im Gesichtssinn. Der Sinn, der durch die Augennerven aus dem Gehirne in das Auge herabsteigt, erhält durch ein vorgehaltenes Object einen Anstoß und es entsteht eine verworrene Wahrnehmung. Die animalische Kraft kommt durch diese Wahrnehmung in eine Art Erstaunen und sie bestrebt sich nun zu unterscheiden. Also nicht der Gesichtssinn an sich unterscheidet, sondern ein höherer Sinn (das Bewußtsein) bewirkt das Unterscheiden. Wir können dies täglich wahrnehmen. Vorübergehende, deren Bild in unser Auge eindringt, bemerken wir oft nicht, wenn wir mit Anderem geistig beschäftigt sind, und wenn Mehrere mit uns zugleich reden, so verstehen wir nur Den, auf welchen unsere Aufmerksamkeit gerichtet ist. Damit ist erwiesen, daß der Gesichtssinn durch ein höheres Licht, nämlich des Verstandes, seine Thätigkeit vollzieht. Außer diesem höhern (geistigen) Lichte ist aber auch das natürliche Licht nothwendig, mittelst dessen das Bild eines Gegenstandes in unser Auge gelangt. In diesem Lichte ist die Farbe gleichsam in ihrem Principe; denn die Farbe ist nur die Begrenzung (terminus) des Lichts in einem durchscheinenden Medium (in diaphano), wie wir am Regenbogen sehen. Die Farbe ist daher nur in ihrem Principe, dem Lichte,

sichtbar. Das äußere Licht und der Gesichtssinn erzeugen gemeinsam ein klares Bild (lux extrinseca et spiritus visivus in claritate communicant).

Hieraus, mein Bruder! bahne Dir den Weg zu der Untersuchung, wie der unbekannte Gott alles Das übertrifft, wodurch wir zu ihm hinbewegt werden . . . Unbekannt ist das Licht, durch das wir die Farben sehen, dem Auge, und doch ist es dem Gesichtssinn ein Ergötzen . . . Das Licht des Unterscheidens ist der Anfang, die Mitte und das Ende der Sinnenerkenntniß, in ihm haben alle Sinne ihr Leben, ihre Thätigkeit, Freude und Ruhe . . . So ist nun auch die Vernunft das Licht der Verstandesthätigkeit. Von hier erhebe Dich zu Gott, der das Licht der Vernunft ist. Wenn Du so mittelst der Analyse der Sinnenerkenntniß weiter gehst, so wirst Du finden, daß unser Gott, der in Ewigkeit gepriesen sei, alles Das, was in jedem Sein ist, eben so ist, wie das Licht der Unterscheidung in den Sinnen, das der Vernunft im Verstande; daß er es ist, von welchem die Creatur ihr Sein, Leben und Bewegung hat; daß in seinem Lichte sich all unser Erkennen bewegt, so, daß nicht wir es sind, die erkennen, sondern vielmehr er in uns. Nur durch sein Licht, das in unsern Geist eindringt, werden wir angetrieben, zu ihm zu kommen. Wie das Sein, so hängt auch das Erkanntwerden von ihm ab: wie vom materiellen Licht das Sein der Farbe, so hängt von dem Lichte selbst die Erkenntniß der Farbe ab . . . . Wir werden also zum unbekannten Gott hingezogen durch das bewegende Licht seiner Gnade, der nicht anders erkannt werden kann, außer er zeige sich selbst, der gesucht sein will und den Suchenden sein Licht gibt, ohne welches sie ihn nicht suchen können. — So wird er also durch Sehen (theorice) gesucht, in einem Laufe (cum cursu), der den Laufenden zur Ruhe der Bewegung hinführt, wenn er mit größter Sehnsucht gesucht wird. Nicht anders wandeln wir auf dem rechten Weg, um die Weisheit zu erreichen, außer man suche sie mit der größten Sehnsucht. Wer sie so sucht, sucht sie auf dem rechten Wege, wo sie unzweifelhaft gefunden wird, indem sie selbst sich kundgibt. Es gibt keinen andern Weg als diesen, keinen andern weisen uns die gelehrten und heiligen Männer, welche nach Weisheit gestrebt haben. Jene stolzen, anmaßenden, sich weise dünkenden Geister, die nur ihrem eigenen Verstande vertrauten, in stolzer Erhebung sich dem Höchsten gleich betrachteten — sie alle sind im Irrthume. Sie alle haben sich den Weg zur Weisheit versperrt, weil sie nichts für Wahrheit hielten, als was sie mit ihrem Verstande gemessen haben; in ihrer Eitelkeit sind sie verkommen: den Baum der Erkenntniß haben sie umfaßt, aber den Baum des Lebens nicht erlangt. Jene aber, welche lehrten, man könne die Weisheit und das ewige geistige Leben nur durch das Geschenk der Gnade erlangen; so groß sei die Güte Gottes, daß er Alle erhört, die seinen Namen anrufen, diese

wurden selig . . . Gott ist der Geber alles Guten, in seiner Furcht müssen wir leben, in seiner Liebe wandeln; in aller Demuth muß man das unsterbliche Leben von ihm erbitten und Alles, was zu demselben verhilft, mit aller Religiosität erfassen. Du siehst, mein Bruder! daß keine Tugend, kein Gesetz, keine Vorschrift uns rechtfertige, so daß wir nach Gebühr (merito) jenes herrliche Geschenk erlangen, sondern die Virtuosität des Lebens, Beobachtung der Gebote, Abtödtung des Fleisches, Verachtung der Welt u. dgl. begleiten Den, der in rechter Weise das göttliche Leben und die ewige Weisheit sucht. Wo den Suchenden nicht diese Dinge begleiten, ist er offenbar nicht in, sondern außer dem Leben . . . Nur wer Alles verläßt, kann ungestört im Liebesdrange zur Weisheit eilen; wie der Hirsch nach Wasserbächen, so sehnt sich eine solche Seele nach Gott. Er liebt, die ihn lieben, und weil er die Liebe ist, so schenkt er sich selbst einer solchen Seele.

Du siehst nun, mein Bruder! wozu Du, wie ich im Eingange erwähnt habe, in die Welt gekommen bist: — um Gott zu suchen. So übe Dich also vielfach, erhebe Dich im Gebiete des Sehens und Du wirst eine Nahrung finden, die Dich auf Deinem Wege stärkt und immer mehr Deine Sehnsucht steigert. Unser Geist hat die Natur des Feuers in sich; er ist zu keinem andern Zwecke von Gott auf diese Erde gesetzt, als um zu brennen und zu einer Flamme anzuwachsen. Er wächst, wenn er durch Staunen angeregt wird. Bei der Betrachtung der Werke Gottes staunen wir über die ewige Weisheit; dieses Staunen ist der Wind, der unsere Sehnsucht zur Liebe des Schöpfers steigert und zur Anschauung der Weisheit, die Alles wunderbar geordnet hat. Sehen wir ein ganz kleines Senfkorn und bedenken dann seine Kraft und die in ihm liegende Möglichkeit, so haben wir einen Weg, um zur Bewunderung Gottes hingerissen zu werden. In diesem kleinen Korne ist eine unermeßliche Kraft: ein großer Baum mit vielen solchen Körnern, in deren jedem wieder die Potenz eines Baumes ist. Würde diese ganze Kraft des Senfkorns actuell entfaltet, so würde diese sichtbare Welt, ja 10 und 1000 Welten, ja sogar so viele Welten, als sich nur zählen lassen, nicht hinreichen. Wer muß hier nicht staunen, wenn er noch dazu erwägt den Geist des Menschen, der diese ganze Potentialität des Senfkorns, ja die ganze körperliche meßbare Welt umfaßt? Welche Größe ist demnach in unserm Geiste! Und wenn diese Größe doch nur wie ein Punkt ist, wie groß ist dann vollends Gott! . . Er ist die Wirklichkeit aller Möglichkeit, denn er ist das Ende aller Möglichkeit, nicht der concreten Möglichkeit des Senfkorns oder unsers Vaters Adam u. dgl., sondern der absoluten Möglichkeit, welche die absolute Wirklichkeit ist. Wer wird nicht in staunende Bewunderung versetzt, wenn er Gottes Allmacht auf diesem Wege sucht? . . . Mit dem Auge des

Geiſtes ſiehſt Du, daß in jedem Stücke Holz oder Steine alle möglichen Körperformen der Geometrie, alle möglichen Abbildungen von Menſchen, Thieren, Blumen ꝛc. ꝛc. potentiell enthalten ſind. Wenn nun Der ſchon ein großer Künſtler iſt, der aus einem Holze die Geſtalt eines Königs oder eines Thieres ꝛc. herausſchnitzen kann, welch ein Künſtler iſt dann Der, der alles Das in Wirklichkeit ſetzen kann, was im ganzen Bereiche der Möglichkeit iſt! Doch noch größere Macht und Weisheit hat Der, welcher das Senfkorn ſelbſt erſchaffen und dieſe ungeheure Potenz in es gelegt hat. Stupende Meiſterſchaft aber beſitzt Der, welcher alle möglichen Formen aus dem Senfkorne nicht in accidenteller Aehnlichkeit, ſondern in eſſentieller Wahrheit herausbilden kann. Und ein allen Verſtand überſteigendes, unbeſchreibliches Wunder iſt es, nicht etwa aus Steinen lebende Menſchen zu machen, ſondern aus Nichts und was nicht iſt, in's Daſein zu rufen, während alle menſchliche Kunſt nur Etwas in Etwas bildet.

Endlich gibt es noch einen Weg in Dir, Gott zu ſuchen, dies iſt die Negation alles Begrenzten. Wenn ein Künſtler aus einem Holze das Bild eines Königs verfertigt, ſo nimmt er Alles hinweg, was anders begrenzt iſt, als das Bild des Königs, das er geiſtig vor ſich hat. Wenn Du nun Gott Dir vorſtellſt als beſſer denn Alles, was man ſich vorſtellen kann, ſo wirfſt Du Alles weg, was concret und begrenzt iſt: Körperlichkeit (Gott iſt kein Körper), Sinne, Einbildung, die nicht ohne die Sinnenwelt thätig ſein können; Verſtand, denn er begreift nicht Alles; Vernunft, denn auch ſie erſetzt nicht die reine Wahrheit der Dinge. Kurz, Du findeſt nichts in Dir Gott ähnlich, und ſagſt daher, Gott ſei über alles dieſes hinaus das Princip deines geiſtigen Lebens, aus dem Dir Alles zufließt, was Du haſt. Auf dieſem Wege findeſt Du Gott, um ihn nach dieſem Leben in ſeiner Wahrheit anzuſchauen. Das möge er Dir und mir verleihen, er, der ſich denen, die ihn lieben, reichlich mittheilt. Er ſei geprieſen in Ewigkeit! Amen.

Ueber die Gabe des Vaters des Lichtes.

(De dato patris luminum.)

An Bischof Gerhard.

1.

Obwohl die Dunkelheit meines Geistes längst bekannt ist, so hast Du doch, ehrwürdiger Vater! in einer sinnreichen Weise Lichtfunken demselben abzugewinnen versucht. Als während des Botanisirens die Sprache auf das Wort des Apostel Jakobus kam, *jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk komme von Oben, vom Vater des Lichtes*, batest Du mich dringend, über das Verständniß dieser Stelle meine Ansicht niederzuschreiben. Ich weiß, daß Du, ehrwürdiger Vater! die Ansichten der gelehrtesten Theologen getreu im Gedächtnisse bewahrst, während ich noch sehr wenige Schriften gelesen habe; ich müßte daher mit Recht erröthen, kennete ich nicht die Aufrichtigkeit Deiner Gesinnung. So empfange denn hier meine Ansicht!

Nach meiner Meinung war es die Absicht des heiligen Apostels, uns auf einem leicht zu betretenden Wege zu allem von uns Ersehnten hinzuführen.

Jeder vernünftige Mensch hat das Verlangen nach Wissen. Wissen (verstehen, intelligere) ist das Leben des Geistes, ist sein ersehntes Ziel; er kann aber zum Erfassen der Weisheit sich nicht erheben, als unwissend, durch sein eigenes Licht. Denn wer mangelhaft ist, hat an Dem Mangel, was er entbehrt. Das Mangelhafte muß sich als mangelhaft erkennen und begierig der Ergänzung seiner Mangelhaftigkeit zustreben. Wenn der, dem Weisheit fehlt, diese von dem verlangt, dessen Schätze die Fülle der Weisheit sind, der dem Bittenden dieselben noch vermehrt, dessen Kargheit das reichlichste Austheilen ist, so muß er nothwendig die Weisheit erlangen, zumal diese sich selbst dem Geiste des Suchenden hingibt. Verlangen aber heißt mit festem Glauben suchen, in der unzweifelhaften Hoffnung des Erlangens. Von wem nun die Weisheit, dieses Licht für unsern Pfad und Leuchte für unsere Füße, das Verständniß und Leben der Seele, verlangt werden müsse, lehrt uns der Apostel, um jeden Irrthum auszuschließen, in den Worten: jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk *ist von Oben*.

Wenn jedes Sein insoweit sich für gut hält, daß es nie etwas Anderes, als eben dieses sein Sein (wiewohl auf eine zulässig vollkommenere

Weiſe) zu ſein wünſcht, ſo erkennt jedes Weſen, das ſich aus dem Beſten ſtammend erkennt, ſeinen Zuſtand als den beſten. Es erkennt ſein Sein, deſſen Zerſtörung oder Veränderung in das Sein einer andern Gattung es nie wünſchen kann, ihm von nichts Anderem gegeben, das nicht von Oben iſt, erhaben über Alles, in der Höhe der Vollkommenheit (in altitudine omnis optimitatis). Der menſchliche Verſtand glaubt nicht, ſeine Weſenheit habe er von Etwas erhalten können, deſſen Güte (Vollkommenheit) nicht das Höchſte hoch oben über alles Gute hinaus wäre. Es würde auch kein Weſen mit der ihm verliehenen Weſenheit zufrieden ſein, wenn es aus einem verminderten, nur erſchaffenen Guten herſtammte; ſondern weil es von dem beſten und höchſten Meiſter, über dem es nichts Höheres gibt, ſein Sein hat, ſo ruht es in ſeiner ſpecifiſchen Weſenheit als in der beſten aus dem Beſten; es iſt alſo von Oben, aus der unendlichen Allmacht, die eine ſolche Kunſt und Weisheit in ſich hat, daß ſie das völlig ausreichende Bildungsprincip von Allem iſt.

Weil aber kein Weſen den Grad der höchſtmöglichen ſpecifiſchen Vollkommenheit wirklich erreicht, ſondern von derſelben (nur Jeſus Chriſtus macht eine Ausnahme) in weitem Abſtande ſich befindet, ſo bedarf auch der Geiſt, der potentiell Alles umfaßt, was nicht ſein Schöpfer iſt, um zum wirklichen Erfaſſen der Dinge zu gelangen, das Geſchenk der Gnade ſeines Schöpfers, wie der Schüler das aufhellende Wort des Lehrers. Die geiſtige Erleuchtung, die eine Gabe Gottes iſt, kommt alſo von Oben, vom Vater aller Gaben, welche Erleuchtungen oder Gottesoffenbarungen ſind (theophaniae). Salomon hatte in der natürlichen Beſchaffenheit ſeiner Seele eine große Gabe Gottes erlangt; doch war (in natürlicher Hinſicht) ſeine Seele nicht beſſer, als die Seele jedes andern Menſchen; aber durch die Gabe der Erleuchtung hatte er eine Seele, deren geiſtige Kraft zur wirklichen Erfaſſung der Weisheit ſich über alle vorausgegangenen jüdiſchen Könige erhoben hat. Der Apoſtel wollte daher zwei Irrthümer beſeitigen, einmal den, welcher Gott zum Urheber des Böſen macht, ſodann den der Selbſtüberhebung, als könne der Menſch aus ſich, ohne das Geſchenk der Gnade oder des Angezogenwerdens durch den Vater, zum Erfaſſen der Weisheit gelangen. Dies war die Sünde höchſter Anmaßung in dem Sondergeiſte (spiritus separati) Lucifer, der durch eigene Kraft zur Aehnlichkeit des Allerhöchſten ſich erheben wollte, ſo wie unſerer Stammeltern. Eben darum fordert uns auch der Apoſtel zum beſtändigen und glaubensvollen Gebete auf.

2.

Erheben wir uns nun zur größeren Bewunderung des wunderbaren Lichtes, das in den Worten des Apoſtels verborgen iſt. Er ſagt: „Alle gute (optimum) Gabe und jedes vollkommene Geſchenk“ ꝛc.

Nach dieſem Worte ſcheint jede Creatur gewiſſermaßen Gott zu ſein. Denn nur Gott iſt der ganz Gute oder der Beſte. Iſt nun die Creatur die beſte Gabe, ſo ſcheint ſie ein gegebener Gott zu ſein. (Datum igitur optimum si est creatura, quoniam omnis creatura est bona valde, videtur Deus datus esse.) Das Gegebene muß nämlich in der Macht des Gebers ſein: in der Macht des Guten iſt das Gute. Da nun aber das Beſte nur Eines, einfach und untheilbar iſt, weil es das Beſte iſt, ſo kann es nur ſich ſelbſt geben, ſich ſelbſt ausſpenden, jedoch nicht theilweiſe, unvermindert, denn es iſt Alles das, was es ſein kann; ſein Sein iſt ſein Beſtſein, ſeine Ewigkeit. Hienach ſcheint es, daß Gott und die Creatur dasſelbe ſind: nach der Modalität (secundum modum) des Gebers: Gott, nach der Modalität des Gegebenen: die Creatur. Es iſt alſo nur Eines, das nach der verſchiedenen Seinsweiſe (secundum modi diversitatem) verſchiedene Namen erhält. Ein und dasſelbe iſt ewig in Hinſicht auf (secundum modum) den Geber, und zeitlich in Hinſicht auf das Gegebene: Eines und Dasſelbe iſt Schöpfer und Geſchöpf ꝛc. Unſtreitig fehlt es dieſer Darſtellung an Präciſion. Suchen wir das Verſtändniß der Wahrheit auf!

Die Philoſophen ſagen, die Form ſei es, die einem Dinge das Sein gibt. Dieſer Behauptung fehlt die Präciſion: es iſt nicht ein Ding da, welchem die Form das Sein gibt, da jedes Ding nur durch die Form iſt. „Die Form gibt einem Dinge das Sein" — will alſo heißen: Die Form iſt das Sein ſelbſt in jeder Sache; das dem Dinge gegebene Sein iſt die Sein gebende Form ſelbſt. Gott nun iſt die abſolute Form des Seins, er gibt Allem das Sein; er wird daher von Vielen mit Recht der Geber der Formen genannt. Gott iſt alſo nicht die Form der Erde, Luft, des Waſſers ꝛc., ſondern die abſolute Form der Form der Erde ꝛc. Die Erde iſt daher nicht Gott, ſondern Erde, die Luft iſt Luft ꝛc., jegliches Weſen iſt dieſes durch ſeine Form. Die Form jeden Weſens *ſteigt herab* aus der univerſellen Form. Das drückt der Apoſtel in wunderbarer Tiefe in dem Worte aus: jede gute Gabe ſteigt herab (descendit), als wollte er ſagen: der Geber der Formen gibt nichts von ſich ſelbſt Verſchiedenes, ſeine Gabe iſt die beſte, iſt ſein abſolut Beſtes und univerſell Größtes; aber *ſie kann nicht aufgenommen werden* ſo, wie ſie gegeben wird, weil die Aufnahme des Gegebenen auf dem Wege des Herabſteigens erfolgt (receptio dati fit *descensive*). Das Unendliche wird endlich aufgenommen, das Univerſelle partikulär, das Abſolute beſchränkt (contracte). Da eine ſolche Aufnahme ein Abfall von der ſich mittheilenden Wahrheit iſt, ſo wird ſie *zur Aehnlichkeit und zum Abbilde*, *ſie iſt nicht der wirkliche Geber*, *ſondern ſein Bild*, in ſtufenmäßiger Klarheit. So ſind die Farben die verſchiedene Aufnahme

des herabsteigenden Lichtes. Jeder Sinn, Auge, Ohr ꝛc. ist eine verschiedenartige Aufnahme des allgemeinen Bewußtseins, welches in die Sinnenorgane herabsteigt; eben darum ist dieses nicht identisch mit den einzelnen Sinnen .... Obwohl auf diese Art Gott Alles in Allem ist, so ist doch die Menschheit nicht Gott; wiewohl man bei richtigem Verständnisse das Wort des Hermes Trismegistus gelten lassen könnte, Gott werde mit dem Namen aller Dinge und alle Dinge werden mit dem Namen Gottes benannt, so daß der Mensch ein vermenschlichter Gott (Deus humanatus) und diese Welt ein sinnlicher Gott (Deus sensibilis) genannt werden könnte, wie auch Plato meinte. Weil Gott das Endziel seiner Schöpfung ist, der um seinetwillen Alles gemacht hat, so gab er sich als sinnliche Welt (se dedit mundum sensibilem), damit die sinnliche Welt um seinetwillen da wäre, damit seine Aufnahme im Gebiete des Sinnlichen seine Güte auf dem Wege des Sinnlichen darstelle und das unendliche Licht der Sinnenwelt sinnlich leuchte, den lebenden Wesen als Leben, der Verstandeswelt als Verstand, den Vernünftigen als Vernunft.

3.

Ich beachte, wie vorsichtig der Apostel sagt, jede Creatur sei in ihrem Geber ewig und die Ewigkeit selbst. Die Allmacht des Gebers coincidirt mit seiner Ewigkeit: immer konnte der Allmächtige geben. Jedes Gegebene war also in der Ewigkeit beim Vater; von ihm steigt es durch Aufnahme herab. Immer und ewig hat der Geber gegeben, aber die Aufnahme erfolgte nur im Abfall von der Ewigkeit, in der Einschränkung der Ewigkeit in die Zeitdauer, die einen Anfang hat. Die Zahl ist das Maaß der Dauer, sie ist das Bild der zu einem Anfange gewordenen, aber endlosen Ewigkeit. Die Welt hat daher einen Anfang, in ihm ist all ihr Sein Ewigkeit (in ipso aeternitas est omne esse ejus), jedoch nicht die absolute, sondern die durch einen Anfang beschränkte Ewigkeit. Die ewige Welt ist geworden; und es ist die Welt, die ewig bei dem Vater ist, keine andere, als die durch Herabsteigen vom Vater gewordene, aber jene ist nicht veränderlich, ist beständig sich gleich bleibend, ohne allen Schatten der Veränderung; diese ist durch das Herabsteigen ins besondere Sein veränderlich und unstät wogend. Die Welt ist gleichsam der veränderliche Gott, die unveränderliche Welt ist der ewige Gott. Das sind Redeweisen der Speculation, denen alle Präcision fehlt, wiewohl sie im Ineinandersein der Begriffe von Gott und der Welt sich der Präcision nähern. Präciser ist freilich die Auffassung von Gott, dem Unaussprechlichen, welche ihn weit über alle Affirmation und Negation, Gegensatz und Veränderung im unzugänglichen Lichte der Intelligenz wohnen läßt.

4.

Es erübrigt nun noch das Wort des Apostels zu erwägen, wornach er Gott nicht das Licht, sondern den Vater der Lichter nennt.

Alle Dinge sind für uns Erscheinungen (apparitiones), gleichsam Lichter. Weil nun Ein Vater und Urquell der Lichter ist, so sind alle Dinge Erscheinungen des Einen Gottes, in unendlicher Verschiedenheit. Gott ist die unendliche Kraft und völlige Activität. Wenn diese vermöge ihrer Güte sich offenbaren will, so läßt sie aus sich verschiedene Lichter — Theophanien — herabsteigen, in welchen Allen sie den Reichthum des Lichtes ihrer Herrlichkeit offenbart. Dieses Hervorbringen (generatio), das ein ganz freiwilliges ist und keinen andern Grund hat, als die eigene Güte, geschieht durch das Wort der Wahrheit. Das Wort der Wahrheit ist die absolute Kunst, das Licht jedes Verstandes. Dieses Licht, das Wort, der eingeborene Sohn, ist die höchste Erscheinung des Vaters. Alle Erscheinungen der Dinge hat der Vater der Lichter erzeugt; in der obersten Kraft, in der Stärke der Einheit sind alle andern erscheinenden Lichter inbegriffen: in der absoluten Sohnschaft ist jede andere Sohnschaft, in der universellsten Kunst jedes Kunstwerk, in dem absoluten Verstande jeder Verstand, jede Unterscheidung enthalten. In diesem ewigen Worte hat der Vater uns erzeugt, auf daß wir, indem wir das Licht des ewigen Wortes durch dessen Herabsteigen in der uns möglichen Weise aufnehmen, ein gewisser Anfang seines Wesens seien (simus initium aliquod creaturae ejus). Diese Aufnahme der Erscheinung des Vaters im Worte ist mehr als der Anfang der Schöpfung; denn durch jene sind wir ein gewisser Anfang seines Wesens, weil wir das Wort der Wahrheit, in dem er uns erzeugt hat, in unserer Weise aufnehmen ... Wir sind also ein Geschlecht Gottes (sumus igitur nos genus Dei), weil er uns erzeugt hat. Wie im Worte oder der Kunst der Menschheit alle Menschen so erzeugt sind, daß sie einen Anfang des besondern Menschseins erlangen, so ist im Worte der Wahrheit alles, was wahrhaft ist — die Lüge ist nicht — so erzeugt, daß es ein Anfang der Wesenheit (creaturae, so ist offenbar dieses Wort hier zu übersetzen) des Erzeugers ist.

5.

Noch Einen Punkt, der nicht zu übergehen ist, will ich besprechen, die Gaben der Erleuchtung.

Es gibt verschiedene Gaben des Einen vollendenden Geistes. Es wird nämlich Gott, der die reinste Actualität und absolute Vollkommenheit ist, im Herabsteigen zu uns nicht so, wie er ist, aufgenommen, sondern nur potentiell, wie der Baum von seiner Frucht nur als Same aufgenommen wird. Wie nun der Vater im Worte der Wahrheit Alles er-

ſchafft (generat), ſo wird vom Geiſte, der vom Vater und Sohne ausgeht, Alles vollendet. Der Geiſt erfüllt, d. i. bringt zur Vollendung den Erdkreis und was die Kenntniß der Sprache hat (quae vocis scientiam habent), ſteht zum Vater im Verhältniß der Vaterſchaft (sunt in patre paternaliter), zum Sohne in dem der Sohnſchaft (filialiter), zum heiligen Geiſte in dem der Vollendung (perfectionaliter). Im Vater hat Alles das Sein, im Sohne die Macht, im heil. Geiſte die Wirkſamkeit. Gott der Vater iſt Alles in Allem, Gott der Sohn kann Alles in Allem, Gott der heil. Geiſt bewirkt Alles in Allem, denn aus dem Sein und Können geht das Wirken hervor. Der Geiſt bewirkt die Vollendung des Seins in dem Seienden, des Lebens in den Lebenden, des Wiſſens in den Denkenden, auf daß jede Creatur nach der Beſchaffenheit ihres Weſens zum Gottwerden (deificationem), d. i. zum Ziele ihrer Ruhe ſich erhebe. Es ruht nämlich das körperliche Sein in dem Leben, das Leben im Geiſte, der Geiſt in der Wahrheit, welche Gott iſt. Die geiſtigen Naturen ſind alſo die Vermittlung für den Ausfluß der niederen Naturen aus — und ihren Zurückfluß in Gott.

Um aber das Ziel ihrer Ruhe zu erreichen, um aus der Möglichkeit ihrer Kraft zur höchſten Entfaltung derſelben zu gelangen, bietet der vollendende heil. Geiſt der geiſtigen Natur viele Lichter dar. Alle Geſchöpfe ſind ihr ſolche Lichter, durch deren Mannigfaltigkeit ſie erleuchtet wird, um zum weſentlichen Licht aller Geſchöpfe vorzudringen. Indem der Menſch in einigen Creaturen bloßes Sein, in andern Leben, in wieder andern Verſtand wahrnimmt, wird er ſogleich erleuchtet, daß die abſolute Weſenheit der Creaturen nicht Eines oder das Andere hievon iſt, weil ſonſt die übrigen nicht Creaturen wären. Sie iſt daher keine der einzelnen Creaturen. Die Creaturen ſind groß, klein, anſehnlich, unanſehnlich ꝛc. Die abſolute Weſenheit iſt alſo weder groß, noch klein ꝛc. Andere Lichter werden durch göttliche Erleuchtung dem Geiſte eingegoſſen (infunduntur), wie das Licht des Glaubens, durch welchen der Geiſt erleuchtet wird, daß er über den Verſtand hinaus ſich zum Erfaſſen der Wahrheit erhebt. Weil der Geiſt durch dieſes Licht dahin gebracht wird, daß er glaubt, er könne die Wahrheit erreichen, die er mit Hülfe des Verſtandes nicht erreichen kann, und ſo ſeine Schwäche und Blindheit, um derentwillen er der Stütze des Verſtandes ſich bediente, in einem ihm von Gott eingegebenen Verlangen verläßt und die Möglichkeit, auf eigenen Füßen zu ſtehen, aufgibt, ſo gelangt er, durch das Wort des Glaubens geſtärkt, zu der zweifelloſen Zuverſicht, das Verheißene zu erlangen und erfaßt es auch alsbald im eilenden Lauf der Liebe (amoroso cursu festinanter apprehendit). Das iſt die Erleuchtung, von welcher der Apoſtel redet.

Unſere geiſtige Kraft hat unſägliche Schätze von Licht in ſich, die

wir, ſo lange ſie nur potentiell da ſind, nicht kennen, bis ſie uns durch ein activ einwirkendes geiſtiges Licht eröffnet und die Art und Weiſe, ſie hervorzulocken, gezeigt wird, durch diejenigen, welche dieſer Geiſtescultur von jeher eine große Sorgfalt gewidmet haben. Die Philoſophen, Moſes, die Propheten und Apoſtel waren ſolche mit Tugenden gezierte Männer, welche das finſtere Reich dieſer Welt verließen und dem Lichte des Geiſtes folgten, durch welche der Geber der Lichter uns den verborgenen Schatz der Weisheit erſchloſſen, die Art, den Acker zu bewahren, von Unkraut zu reinigen und den Lebensbaum zu pflanzen gelehrt hat. Doch aller dieſer Männer Lehre war nur ein empfangenes Licht aus dem abſoluten Worte, nicht dieſes Wort ſelbſt, das unendliche Licht des Vaters, bis dieſes Wort ohne Einſchränkung ſich ſinnlich wahrnehmbar in unſerm Herrn Jeſus Chriſtus offenbarte. In dieſem Worte ſind wir als Kinder des Lichts geboren, weil es uns geoffenbart hat, daß die Schätze der Glorie des ewigen Reichs in uns und innerhalb unſers Weſens ſeien (in nobis ac intra nos esse revelavit), und uns die Unſterblichkeit des Geiſtes durch Abtödtung erreichen lehrte. Es ſei in Ewigkeit geprieſen! Amen.

Dialog über die Entstehung der Welt.

(De genesi.)

Conrad. Eine Abwechslung auch von weniger ausgesuchten Speisen gewährt uns eine angenehme Mahlzeit. Obwohl Du daher, mein Nikolaus! mir schon oft auf das freigebigste dargeboten hast, was zu einer unvergänglichen Geistesnahrung hinführt, so möge es dir gleichwohl nicht unlieb sein, wenn ich eine noch schmackhaftere Nahrung von Dir erbitte. Nikolaus. Du weißt es längst, mein Conrad! daß ich in unermüdlichem Eifer nach dem Unbegreiflichen strebe, und es freut mich, durch Fragen angeregt oder durch Einwürfe angetrieben zu werden. Sprich also! Conrad. Ich staune, wie Eines und Dasselbe aller so verschiedener und entgegengesetzter Dinge Ursache ist. Mein Forschen ist daher auf die Entstehung des Weltalls gerichtet, worüber ich von Dir eine kurze und faßliche Erklärung zu erhalten wünsche; denn auch der göttliche Moses und viele Andere haben durch ihre verschiedenen Erklärungsweisen immerhin noch Schwierigkeiten übrig gelassen. Nikolaus. Alle, welche über die Entstehung der Welt gesprochen haben, haben, wie Du sagst, von Demselben gesprochen in verschiedenen Weisen. Warum also befremdet es Dich, daß Dasselbe die Ursache des Verschiedenen ist? Conrad. Weil Dasselbe nur geeignet scheint, Dasselbe hervorzubringen. Nikolaus. Richtig; eben deßhalb sind alle Dinge von demselben Absoluten das, was sie sind, und in der Weise, wie sie sind. Denn das absolute Dasselbe ist, weil es Dasselbe ist, ewig. Es kann nicht von einem Andern sein. Denn wenn es Dies (Einzelwesen) hervorbringen kann, so auch ein Anderes und wieder ein Anderes u. s. f. Von welchem Andern sollte es also selbst sein? Es ist also ewig, einfach, unbegrenzt, unveränderlich, unvermehrbar, u. s. f. . . . Es ist daher auch keinem Andern gleich oder entgegengesetzt, da Alles in ihm Dasselbe ist. Das Allgemeine und Partikulare, die Einheit und die Unendlichkeit sind in ihm Dasselbe. Wirklichkeit und Möglichkeit, ja Sein und Nichtsein sind im absoluten Demselben nothwendig Dasselbe. . . Sagen wir, das Entgegengesetzte ist entgegengesetzt, so sagen wir, es sei sich dasselbe. Nur durch das absolute Dasselbe ist alles, was ist, sich selbst gleich, und für ein Anderes anders, während das absolute Dasselbe selbst nie Dasselbe mit einem Anderen, oder einem Andern entgegengesetzt sein kann. Und

weil das absolut Dasselbe auch in allem Bildsamen das bildende, gestaltende Princip ist, so kann das bildende Princip nicht außerhalb Demselben sein. Denn daß ein Ding sich selbst gleich ist, kommt aus dem gestaltenden Princip; daß es aber für ein anderes Ding ein anderes ist, kommt daher, weil sein Bildungsprincip nicht das absolut Dasselbe ist, nicht das Gestaltende in Allem, was gestaltet. Nur das absolut Dasselbe ist daher Anfang, Mitte und Ende jeder Gestaltung, die absolute Wirklichkeit aller Möglichkeit. — Doch, laß uns nun diese Prämissen weiter verfolgen. Du zweifelst nicht, daß Dasselbe auch Dasselbe bewirke (idem identificat). Der Verstand versteht, das Gesicht sieht, die Wärme wärmt ꝛc. Weil aber das absolut Dasselbe keine Vervielfältigung zuläßt, so besteht sein Identificiren in einem Assimiliren. Das „Nichtdasselbe" steigt in einer Umkehr zu „Demselben" herauf, und weil es das (absolut) Dasselbe nicht erreichen kann, so assimilirt es sich ihm. Es coincidirt gewissermaßen das Hinabsteigen des Dasselben zu dem „Nichtdasselbe" und das Hinaufsteigen des „Nichtdasselbe" zu Demselben. Die Erschaffung der Welt kann daher eine Verähnlichung mit dem absoluten Sein genannt werden, weßhalb die Heiligen die Schöpfung eine Aehnlichkeit und Bild Gottes genannt haben. Aus dem angeführten Grunde ist die Schöpfung eine Vielheit, die in verschiedener Weise an dem Einen und Demselben participirt, woraus eben die Ordnung und Harmonie des Ganzen (κόσμος) entsteht. Alle Wesen rufen einstimmig und verkünden das Eine und Dasselbe, und dieses einstimmige Rufen ist die Assimilation, ist die vollere und reichere Darstellung des Einen und Desselben. Aber auch alle Zeugung, Zerstörung, Andersbildung ꝛc. kommt daher, weil Dasselbe immer Dasselbe bewirkt. Denn indem das Eine und Dasselbe sich in größtem Gegensatze der Kräfte manifestirt, so entsteht, indem Jedes das sich Gleiche und dem andern Entgegengesetzte wirkt, ein Kampf der Kräfte, und aus diesem neue Zeugung und Zerstörung. Conrad. Du hast mich vollständig befriedigt. . . . Ich sehe nun auch deutlich, warum frühere Forscher über die Entstehung der Welt irre gingen, weil sie das eben Gesagte nicht bedacht haben. Aus der unermeßlichen Dauer der Welt haben sie eine Ewigkeit der Welt gemacht, da doch die Ewigkeit, das absolut Dasselbe, durch keine noch so lange Dauer zu erreichen ist, und in der unermeßlichen Dauer gerade seine Unerreichbarkeit um so deutlicher offenbart. Der Maaßstab der bloßen Reflexion, der nur das Zeitliche berührt, reicht nicht zu den Dingen, die zeitlos sind, wie das Gehör das nicht erreicht, was nicht hörbar ist, wiewohl dies für den Verstand erreichbar ist. Nikolaus. Ganz richtig. Das Wahre haben daher unsere Heiligen ausgesprochen, wenn sie sagten, die Welt sei im Anfange erschaffen worden. Es ist

klar, daß der Anfang der Welt nicht in einem Andern ist, sondern das absolut Dasselbe ist Anfang, Mitte und Ende der Welt, und es ließ Gott die Zeitdauer ebenso wenig als die Welt außerhalb dem absolut Demselben den Anfang nehmen. So wenig daher durch die Welt und Alles in der Welt ein Weltwesen in seinem wahren Wesen erfaßt wird, sondern nur in dem Einen Absoluten, so wenig kann die Zeitdauer in ihrem Wesen durch irgend ein (relatives) Maaß erfaßt werden, nur das absolut Dasselbe ist das adäquateste Maaß alles Meßbaren. Conrad. Ich würde gerne beistimmen, wenn mich nicht das Buch Mosis über die Erschaffung der Welt zurückhielte. Nach dem dort Erzählten können wir das Zeitmaaß für den Anfang der Welt berechnen, die noch keine 7000 Jahre alt ist, wiewohl es in der Naturgeschichte des Plinius und vielen andern Schriften wieder anders angegeben wird. Nikolaus. Ich schätze die Schriften des Moses sehr hoch und weiß, daß sie durchaus wahr sind, sofern ich auf die Absicht des Schriftstellers hinsehe. Soferne ich auf Gott selbst, dem es eigen ist, Gottähnlich zu bilden (cujus est deificare), hinsehe, so stimme ich Moses nicht deßhalb, weil ich Christ und dem (göttlichen) Gesetze verpflichtet bin, sondern weil die Vernunft anders zu denken verbietet, auf das Entschiedenste bei. Indeß hat Moses hinsichtlich der Art, wie die Welt erschaffen wurde, sich durchaus menschlich ausgedrückt, um die Wahrheit in menschlich erfaßbarer Weise darzustellen. Wenn er sagt, Gott sei nichts von allem Dem, was gesehen oder abgebildet werden kann, er sei nur auf den Fußstapfen, die hinter ihm sind, sichtbar, so hat er damit hinlänglich ausgedrückt, er habe die Art und Weise der nicht zu schildernden Schöpfung menschlich dargestellt. Wenn daher die Weisen sagen, der unsichtbare Gott habe Alles nach seinem Willen auf Einmal erschaffen, so stehen sie mit der Intention Mosis in keinem Widerspruche ... Sie entkleiden die Angabe des Gesetzgebers von ihrer concreten Hülle, so daß sie nur das sehen, daß das absolut Dasselbe identificire. Sie stoßen sich daher auch nicht an dem Abweichenden der Erzählung, der Zeit, der Benennung der Menschen, dem entgegengesetzten Laufe der nach der Erzählung mitten aus dem Paradiese ausströmenden Flüsse und noch Anderm, das vielleicht noch abgeschmackter (absurdiora) sein mag, sondern erbeuten aus diesen Abgeschmacktheiten einen geheimen Sinn voll tiefer Bedeutung, wie Du es bei den geistig geübtesten Kirchenlehrern hinsichtlich dieses Theils der Genesis finden kannst: in des Ambrosius Schrift über das Paradies, in seinem Heraemeron, bei Basilius, Augustin, Hieronymus. — Conrad. Es freut mich sehr, dies von Dir zu hören. Doch weil David anderswo sagt: „Durch das Wort des Herrn sind die Himmel gegründet, und durch den Hauch seines Mundes all ihre Kraft", so

wünſche ich eine Belehrung darüber, ob dieſe Vorſtellung angemeſſen ſei. Nikolaus. Es gibt verſchiedene Erklärungen über die Art, wie Alles aus dem Einen und Erſten entſtanden iſt, allein die tieferen Philoſophen laſſen die Formen der Naturwelt durch Gott, den reinſten Geiſt, der die lautere und vollkommenſte Wirkſamkeit iſt, auf den Befehl ſeines Willens ſo entſtehen, wie auf den Befehl des Baumeiſters das Haus entſteht. Willſt Du aber eine paſſendere Vergleichung, ſo findeſt Du ſie in dem Verfertigen gläſerner Gefäße aus der glühenden Glasmaſſe mittelſt Blaſens. Conrad. Sehr treffend zum Verſtändniß der ſichtbaren Welt! Doch gib mir noch eine univerſellere Vergleichung! Nikolaus. Ich glaube, daß das Lehren unter den uns wohlbekannten Operationen die univerſellſte Anwendung zuläßt. Um einen noch ununterrichteten Schüler zur Identität mit dem Lehrer heranzubilden, macht der Lehrer die Stille zu einem ſeinem Begriffe ähnlichen Laute. Dieſer Laut iſt die (bildſame) Möglichkeit, aus der hernach die Sylben, und aus dieſen die Worte, freilich in kaum bemerkbarem Nacheinander, entſtehen. Das ſo entſtandene Wort des Lehrers begreift eine dreifache Ordnung in ſich: es iſt ſinnlich und wird durch den Gehörsſinn vernommen, es iſt verſtändig, weil nur der Verſtand die Worte faßt; es iſt endlich geiſtig, ſoferne es den Sinn des Lehrers, der die größte Aehnlichkeit ſeines Geiſtes iſt, zur geiſtigen Anſchauung bringt. Ganz paſſend vergleicht alſo der Prophet David die Schöpfung mit dem Worte und dem Hauche des Mundes. Vielleicht wollte dies auch Moſes andeuten, wenn er in den Worten: „Gott ſprach: es werde Licht! Und es ward Licht", die Schnelligkeit des Schaffens mit dem geſprochenen Worte verglich. Conrad. Ich begreife nun die ſchöne Ordnung in der Welt, wie nämlich das Körperliche zum Behufe der Sinnenunterſcheidung, dieſe zum Behufe der verſtändigen, dieſe für die geiſtige, die geiſtige wegen der wahren Urſache, der Schöpferin von Allem gegeben iſt. Die ganze Natur dient alſo der geiſtigen Natur; dieſe iſt das Bild (signaculum) der wahren und abſoluten Urſache, ſo daß jedes Ding nur durch deren Vermittlung den Quell ſeines Seins erreicht. Denn was ſucht alle Sinnenthätigkeit, als Reflexion oder Verſtändigkeit? Was ſucht der Verſtand anderes, als das Vernünftige? Was ſucht die Vernunft anderes, als die wahre abſolute Urſache? Nur der Geiſt (die Vernunft) hat alſo ein Auge, um die Weſenheit (quidditas) anzuſchauen, die er nur in der wahren Urſache, welche die Quelle aller Sehnſucht iſt, anſchaut, in welcher Sein und Verlangen (Sehnſucht) coincidiren. — Mit Freuden habe ich dieſe Wahrheiten aus deiner Belehrung geſchöpft, aus denen ich Vieles und Wichtiges über die Weltſchöpfung und die Natur ableiten kann. Doch weil einige Heilige die Welt mit einem geſchrie-

benen Buche vergleichen, so sage mir auch über dieses Bild deine Ansicht. Nikolaus. Das Bild scheint mir sehr passend. Ein Deutscher, dem ein griechisches Buch Plato's vorgelegt würde, könnte durch Vermuthung mittelst Combination einige Vocale und Worte erkennen; das Wesen, der Geist des Buchs im Ganzen und Einzelnen bliebe ihm ebenso verborgen, wie wenn ein Maler die Kunst zu malen, im Falle Niemand da wäre, dem er sie lehrte, in einem Buche in verschiedenen Gemälden niederlegte. Wer würde diese Kunst, die selbst nicht sichtbar, sondern nur durch den Geist erreichbar ist, aus dem Buche voll Gemälden erlernen, wenn der Unterricht des Künstlers fehlte? So kann auch Gott Vater, die Quelle der Kunst zu identificiren, er, die im Weltall wie in einem Gemälde entfaltete Kunst des Seins, durch Keinen erkannt werden, der nicht das Verständniß dieser Kunst besitzt, da nur der Geist Gottes des Vaters jene Kunst besitzt, welche die absolute Kunst ist. Diese Erwägung führt uns zur Verachtung des syllogistischen Jagens und zur Unterwerfung unter die Erleuchtung durch die Offenbarungen der Propheten. So schreitet der Geist, sich selbst als völlig ungenügend verachtend, in seinem Suchen weiter. Die Erkenntniß der Unwissenheit erniedrigt und gibt in der Erniedrigung die Erhöhung und Einsicht. Treffend hat dies Moses ausgedrückt, indem er den Menschen, der, auf seine Kraft sich stützend, im Wissen Gott gleich sein wollte, in Unwissenheit fallen läßt, welche der Tod des Geistes ist. Conrad. Nachdem nun so Vieles zum Verständniß des Propheten mir dargeboten ist, erkläre mir noch deutlicher, warum er sagt, die Himmel, seien durch das Wort, und ihre Kräfte durch den Hauch seines Mundes gebildet worden. Nikolaus. ... Es sind nach diesen Worten die Himmel, und was unter dem Namen oder nach Aehnlichkeit des Himmels ins Dasein gelangt, durch Ein Wort der Allmacht auf Einmal entstanden. Diesem erschaffenen Himmel haucht der Schöpfer eine Kraft ein. Das Aeußere eines jeden Wesens, gleichsam der es umschließende Himmel, ist sein Entstehen aus dem Nichts; sein Inneres ist die ihm vom Schöpfer eingehauchte, verliehene Kraft des Seins, durch welche es eine größere Aehnlichkeit mit dem Schöpfer hat, als durch den (äußern) Himmel seines Seins. Es sind daher in jedem Wesen drei Dinge: die Möglichkeit, durch seine Hervorrufung aus dem Nichts, die Wirksamkeit, durch sein Participiren an der göttlichen Kraft und die Verbindung von Beidem. Moses drückt dies in den Worten aus: „Es bildete Gott den Menschen aus Erde und hauchte ihm den Hauch des Lebens ein, und so wurde er ein lebendes Wesen“. ... Conrad. Ich kann dieser Ausführung nicht widersprechen. Doch weil David den Himmeln Kräfte und Engel zutheilt, wenn er sagt: „Lobt den Herrn von den Himmeln, lobt ihn in der Höhe! Lobt ihn alle seine

Engel, lobt ihn alle seine Kräfte!" so sage mir nur mit Einem Worte noch, ob diesen Himmeln Engel vorstehen; dann will ich, da die tiefe Nacht uns zur Ruhe ruft, vom Fragen ablassen. Nikolaus. Gegen unsere Verabredung ziehst Du Vieles und nun vollends einen Punkt herbei, der eine tiefere Forschung erfordert. Doch um fertig zu werden, sage ich nur Ein Wort: alle Bewegung der verständigen Wesen trachtet nach dem absolut „Demselben". Es geht ein Hauch der Kraft von Gott aus, welcher die an seinem Sein Participirenden beständig zu „Demselben" hinleitet. Jeder Kreis, Himmel des Seins, hat eine eigene ihm bestimmt zugemessene Kraft des Seins. Ein Geist, Engel, der den einzelnen Sphären des Seins vorsteht, und die ganze Kraft dieser Sphäre in sich begreift, ist also gleichsam der dienende Geist, der Engel des Schöpfers in dieser Sphäre und leitet und regiert sie, wie der Rector einer Schule die Classen der Grammatik, der Rhetorik, der Logik je durch die diesen vorgesetzte, ihm unterworfene Lehrer leitet und regiert. . . .

Doch weil dieser Gegenstand zu tieferer Ergründung eine passendere Zeit erfordert, so sei die Unterredung nun geschlossen. Der Hahn hat uns längst zur Ruhe gerufen. Lebe wohl!

Ueber das Sehen Gottes

(de visione Dei),

oder:

Ueber das Bild

(de icone).

An den Abt und die Brüder in Tegernsee.

Ich gebe hier Etwas, was ich Euch, geliebte Brüder! längst versprochen habe, zur leichten Erfassung der mystischen Theologie. Euch, die, wie ich weiß, der Eifer für Gott beseelt, halte ich für würdig, diesen kostbaren und überaus ergiebigen Schatz zu eröffnen. Ich bitte den Allmächtigen, daß er mir das Wort von Oben verleihe, welches allein sich selbst darlegen kann, um nach Eurer Fassungskraft wunderbare Dinge Euch zu erzählen, die weit über alle Sinn-, Verstandes- und Vernunfterkenntniß hinaus nur geoffenbart werden. Ich werde auf die einfachste und gemeinverständlichste Weise mittelst einer sinnlichen Anleitung (experimentaliter) Euch in das geheiligte Dunkel führen; dort angelangt, werdet ihr das unzugängliche Licht wahrnehmen, und Jeder mag dann, wie es ihm von Gott gegeben ist, demselben sich immer mehr nähern und in einem süßen Verkosten einen Vorgeschmack des Mahles ewiger Glückseligkeit empfinden, zu dem wir im Worte des Lebens durch das Evangelium Christi berufen sind, der gepriesen sei in Ewigkeit!

Vorwort.

Soll ich Euch auf menschlich verständige Weise zum Göttlichen hinführen, so bedarf es hiezu eines Bildes. Unter Werken von Menschenhand fand ich kein Bild, das sich für meinen Zweck mehr eignet, als ein Bild des Allsehenden, das von geschickter Künstlerhand so gemalt ist, daß es nach allen Seiten zu sehen scheint. Es gibt treffliche Bilder dieser Art auf dem Markte zu Nürnberg, zu Brüssel von dem ausgezeichneten Maler Roger auf einem sehr kostbaren Gemälde, das sich in der Wohnung des Statthalters befindet, zu Coblenz in meiner Capelle zur hl. Veronika, zu Brixen in der Engelsburg, und mehrere andere. Damit jedoch Eure Betrachtung, welche durchaus ein solches sinnliches Bild erfordert, nicht

mangelhaft ſei, ſchicke ich Eurer Liebden (caritati vestrae) ein kleines Gemälde, wie ich es eben bekommen konnte, welches das Bild des Allſehenden darſtellt. Ich nenne es das Bild Gottes (iconem Dei). Dieſes befeſtiget an irgend einer Stelle, etwa in der nördlichen Wand; ſtellet Euch, Brüder! in mäßiger Entfernung um dasſelbe und ſchauet es an. Jeder wird meinen, von welchem Standpunkte er es auch anſchaut, das Bild ſehe nur ihn allein an. Wer öſtlich ſteht, wird glauben, das Bild ſehe öſtlich, wer ſüdlich oder weſtlich ſteht, wird es nach Süden oder Weſten ſich richten ſehen. Anfangs werdet Ihr ſtaunen, wie es möglich ſei, daß es auf Alle und Jeden zugleich hinſchaut. Der öſtlich Stehende kann es nicht faſſen, daß der Blick des Bildes nach einer andern Richtung, etwa Weſt oder Süd, gerichtet ſei. Sodann ſtelle ſich der Bruder, der öſtlich ſtand, weſtlich, und er wird finden, daß der Blick nun auf ihn ebenſo nach Weſten gerichtet iſt, wie er vorher nach Oſten gerichtet war. Da er weiß, daß das Bild unbeweglich an der Wand befeſtigt iſt, ſo wird er die Beweglichkeit des unbeweglichen Blickes deſto mehr bewundern. Heftet er den Blick feſt auf das Bild und geht dabei von Weſt nach Oſt, ſo wird er den Blick des Bildes beſtändig ihm folgen ſehen. Kehrt er von Oſt nach Weſt zurück, ſo wird der Blick auch hier ihn nicht verlaſſen und er wird ſich wundern, wie derſelbe unbeweglich ſich bewegte; ſeine Vorſtellung wird es nicht faſſen, daß der Blick ſich zugleich mit einem Andern, der ihm in entgegengeſetzter Richtung entgegenkommt, bewegt. Wenn er hievon einen Verſuch machen will und heißt zu dem Ende einen Bruder das Bild anſchauen, und dabei von Oſt nach Weſt gehen, während er ſelbſt von Weſt nach Oſt geht, und fragt dann den ihm entgegenkommenden Bruder, ob der Blick des Bildes ſich beſtändig mit ihm fortbewege und er hört nun, daß der Blick ſich ebenſo in entgegengeſetzter Richtung bewege, ſo wird er dem Bruder glauben; glaubte er nicht, ſo würde er die Sache nicht für möglich halten. So kommt er durch die Offenbarung des Berichterſtattenden (revelatione relatoris) dahin, daß er weiß, jener Blick wende ſich von Keinem, wenn er auch in entgegengeſetzter Richtung geht, hinweg. Er wird alſo erfahren, daß das unbewegliche Antlitz ſich ſo nach Oſten kehrt, daß es zugleich auch nach Weſten, ſo nach Norden, daß es zugleich auch nach Süden gerichtet iſt, nach Einem Orte und nach allen zugleich, daß die Bewegung des Blicks auf Einen und auf Alle zugleich geht. Wenn Jeder beachtet, daß jener Blick Keinen verläßt, ſo überzeugt er ſich, daß er für Jeden ſo große Sorge trägt, als gehe der ſorgende Blick nur auf den allein, der ſich beobachtet ſieht und auf keinen Andern, dergeſtalt, daß der von dem Blicke Beobachtete es nicht faſſen kann, daß das Antlitz auch für einen Andern Sorge

trägt. Er überzeugt ſich auch, daß der Blick für das kleinſte Geſchöpf die größte Sorge wie für das größte und für das ganze Univerſum trägt.

Nach dieſem ſinnlichen Bilde (apparentia) gedenke ich Euch, geliebte Brüder! auf dem Wege frommer Betrachtung (per quandam praxin devotionis) in das Gebiet der myſtiſchen Theologie zu erheben, wozu ich drei hiefür geeignete Sätze vorausſchicke.

1.

Die ſinnliche Erſcheinung (das ſinnliche Bild) gewinnt ihre Wahrheit und Vollkommenheit in der Vollkommenheit Gottes (quod perfectio apparentiae verificatur in Deo perfectissimo).

Als erſte Vorausſetzung bezeichne ich, daß an dem Sehen (Blicke) der Abbildung Gottes nichts vorkommen kann, das nicht im wahren Sehen Gottes wahrer (und vollkommener) wäre. Denn Gott, das Höchſte aller Vollkommenheit, größer als unſer Gedanke (major, quam cogitari potest), wird eben deßhalb θεὸς genannt, weil er Alles ſieht. Wenn daher der gemalte Blick auf einem Bilde die Erſcheinung eines zugleich Alles und jedes Einzelne (denn das iſt eben das vollkommene Sehen) ſehenden Blicks gewinnt, ſo kann dies bei der Wahrheit (lebendigen Wirklichkeit) in nicht geringerm Grade zutreffen, als bei dem Bilde in der Sphäre der ſinnlichen Erſcheinung. Wenn das eine Sehen ſchärfer iſt als das andere, wenn der Eine kaum das Nahe, der andere ſogar Entferneres noch unterſcheidet, der Eine einen Gegenſtand langſam, der Andere ſchnell erſchaut, ſo iſt kein Zweifel, daß das abſolute Sehen, von dem jedes Sehen herrührt, alle Schärfe, Schnelligkeit und Kraft Aller, die wirklich ſehen oder ſehend werden können, weit übertrifft. Wenn ich nämlich hinſehe auf das reine Sehen (ad abstractum visum), bei dem ich alle Augen und Sehwerkzeuge hinwegdenke, und erwäge, daß dieſes reine Sehen in ſeinem concreten Sein, ſo wie die Sehenden durch das Sehen ſelbſt ſehen, an Zeit, Himmelsgegend, einzelne Objecte und andere Bedingungen gebunden iſt, während das reine Sehen von dieſen Bedingungen ganz frei iſt, ſo begreife ich vollkommen, zum Weſen des Sehens gehöre es nicht, daß es mehr auf ein Object als auf ein anderes Rückſicht nehme, wiewohl dieſes bei dem concreten Sehen ſtets eintrifft, daß, während es auf das Eine ſieht, nicht zugleich auf das Andere, oder abſolut auf Alles ſehen kann. Gott nun, das wahre, unbeſchränkte Sehen, iſt nicht geringer als unſer Begriff von dem reinen Sehen, ſondern außer allem Verhältniſſe vollkommener. Die concrete Erſcheinung des Sehens in jenem Bilde kann ſich daher noch weit weniger der höchſten Vollkommenheit des abſoluten Sehens nähern, als der Begriff davon. Was daher

in jenem Bilde sinnlich hervortritt, muß ohne Zweifel im absoluten Sehen auf eminente Weise sich wiederfinden.

2.

Das absolute Sehen begreift alle Arten (des Sehens) in sich.

Fürs Zweite beachte, daß das Sehen in den Sehenden variirt, in Folge der verschiedenen concreten Form desselben. Denn unser Sehen richtet sich nach den Affectionen des Sehorgans und des Gemüthes. Es sieht einer jetzt liebreich und freudig drein, jetzt schmerzlich und erbittert, erst als Knabe, dann als Mann, zuletzt als Greis. Das absolute Sehen aber, frei von jeder Beschränktheit, zugleich und Einmal (simul et semel) begreift alle und jede Art des Sehens in sich, als deren adäquatestes Maaß und wahrstes Vorbild. Denn ohne das absolute Sehen gibt es kein endliches Sehen. Es begreift alle Arten des Sehens so in sich, daß es zugleich jede einzelne umfaßt, und bleibt von jeder Verschiedenheit gänzlich frei. In ihm sind alle concreten Arten des Sehens auf nicht concrete Weise. Denn jede Concretheit (contractio) ist in dem Absoluten, weil das absolute Sehen das Concrete alles Concreten ist; denn das Concrete ist nicht weiter concret zu machen. (Omnis enim contractio est in absoluto, quia absoluta visio est contractio contractionum. Contractio enim est incontrahibilis.) Das einfachste Concrete coincidirt daher mit dem Absoluten. Ohne Concretheit gibt es kein Concretes (Sine autem contractione nihil contrahitur). So ist denn das absolute Sehen in jedem Sehen, weil jedes concrete Sehen durch dasselbe ist und ohne dasselbe nicht sein kann.

3.

Die Prädikate Gottes sind keine realen Unterschiede (quod quae de Deo dicuntur, realiter non differunt).

Als Folgesatz aus dem Gesagten beachte, daß alle Aussagen von Gott wegen dessen höchster Einfachheit keine realen Differenzen sein können, wiewohl wir nach diesen oder jenen Beziehungen immer wieder andere Namen geben. Da aber Gott die absolute Vernunft ist, so faßt er alle vernünftigen Verhältnißbestimmungen in sich (Deus cum sit absoluta ratio, omnium formalium rationum in se omnes rationes complicat). Wenn wir daher auch Gott Sehen, Hören, Schmecken, Riechen, Tasten, Sinn, Verstand, Vernunft ꝛc. zuschreiben, nach den verschiedenen Gesichtspunkten, welche jedes dieser Worte angibt, so ist doch sein Sehen nicht verschieden von seinem Hören, Tasten, Fühlen, Denken, Begreifen. Daher sagt man, die ganze Gotteslehre bewegt sich im Kreise, weil eines der göttlichen Attribute auch von dem andern ausgesagt wird; Gottes

Haben iſt ſein Sein, ſein Bewegen Stillſtehen, ſein Laufen ein Ruhen ꝛc. Mögen wir ihm nach einem Geſichtspunkte (ratione) Bewegung zuſchreiben, nach einem andern Stillſtehen, ſo kann doch in Gott, weil er die abſolute Vernunft iſt, in der jedes Andersſein Einheit und jeder Gegenſatz Identität iſt, eine Verſchiedenheit von Beſtimmungen (rationum diversitas), die nicht zugleich Identität wäre, wenigſtens nach dem, was wir uns unter Verſchiedenheit denken, nicht beſtehen.

4.

Das Sehen Gottes iſt Vorſehung, Gnade und ewiges Leben.

Tritt nun, mein betrachtender Bruder! zum Bilde Gottes heran und ſtelle dich zuerſt öſtlich, dann ſüdlich, zuletzt weſtlich. Da der Blick des Bildes auf dich überall gleichmäßig hinſchaut und dich nicht verläßt, wohin du auch gehen magſt, ſo wirſt du zum Nachdenken angeregt werden, und ſprechen:

Herr, jetzt ſchaue ich in dieſem deinem Bilde deine Vorſehung in einer ſinnlichen Erfahrung; denn wenn du mich nicht verläßeſt, der ich der Geringſte von Allen bin, ſo verläßeſt du keinen Menſchen. Bei Allen und Jedem biſt du ſo, wie bei Allen und Jedem das Sein iſt, ohne das ſie nicht ſein können. Du, das abſolute Sein von Allem, biſt ſo bei Allen, als hätteſt du keine Sorge für etwas Anderes. Dies kommt daher, weil jedes Weſen ſein Sein allen Andern, und ſeine Art des Seins allen andern Arten vorzieht, und ſein Sein dergeſtalt beſchützt, daß es das Sein aller Andern lieber als das ſeinige zu Grunde gehen ließe. Denn du, o Herr! ſchaueſt jedes Weſen ſo an, daß man denken ſollte, du habeſt keine andere Sorge, als daß nur dieſes Weſen auf die beſtmöglichſte Weiſe exiſtire und daß alle andern Weſen nur dazu da ſeien, um zu dienen, damit das Weſen, das du anſchaueſt, auf das Beſte exiſtire. Du läßt es, o Herr! mich durch keine Vorſtellung denken, daß du ein anderes Weſen mehr liebſt, als mich, da nur mich dein Blick nicht verläßt. Und weil da das Auge iſt, wo die Liebe, ſo erkenne ich, daß du mich liebſt, weil auf mich, deinen Knecht, deine Augen mit der größten Aufmerkſamkeit gerichtet ſind (quia supra me, servulum tuum, oculi tui sunt attentissime). Herr! Dein Sehen iſt Lieben. Und wie dein Blick ſich ſo aufmerkſam mir zuwendet, daß er ſich niemals von mir kehrt, ſo auch deine Liebe. Und weil deine Liebe immer bei mir iſt, und deine Liebe, o Herr! nichts Anderes iſt, als du ſelbſt, der du mich liebſt, ſo biſt du immer bei mir, o Herr! Du verläßeſt mich nicht, beſchützeſt mich von allen Seiten, weil du die größte Sorgfalt für mich trägſt. Dein Sein, o Herr! verläßt mein Sein niemals. Denn nur ſo weit bin ich, als du bei mir biſt, und da dein Sehen dein Sein iſt, ſo bin ich, weil du auf mich ſiehſt,

und wendeſt du deinen Blick von mir ab, ſo bin ich nicht mehr. Doch ich weiß, daß dein Blick jene größte Güte iſt, welche ſich jedem Empfänglichen mittheilen muß. Du kannſt mich alſo niemals verlaſſen, ſo lange ich für dich empfänglich bin. Meine Sache iſt es daher, immer mehr für dich empfänglich zu werden. Ich weiß aber, daß die Empfänglichkeit, die zur Einigung führt, ein Aehnlichſein iſt. Die Unempfänglichkeit kommt aus der Unähnlichkeit. Mache ich mich alſo auf jede mögliche Weiſe deiner Güte ähnlich, nach den Stufen der Aehnlichkeit, ſo werde ich für die Wahrheit empfänglich ſein. Du haſt mir, o Herr! das Sein gegeben, und ein ſolches Sein, das ſich deiner Gnade und Güte immer empfänglicher machen kann. Die Kraft, die ich von dir habe, in welcher ich das lebendige Bild deiner Allmacht beſitze, iſt der freie Wille, durch welchen ich die Empfänglichkeit für deine Gnade erweitern oder einſchränken kann: erweitern durch Gleichförmigkeit, wenn ich gut zu ſein trachte, weil du gut biſt, gerecht, weil du gerecht, barmherzig, weil du barmherzig; wenn all mein Streben nur auf dich gerichtet iſt, weil all dein Streben auf mich gerichtet iſt; wenn ich ganz aufmerkſam nur auf dich hinſehe, und nie den Blick meines Geiſtes wegwende, weil du mich beſtändig mit deinem Blicke umgibſt; wenn ich meine Liebe nur dir zuwende, weil du, der du die Liebe biſt, nur mir zugewendet biſt. Was iſt, o Herr! mein Leben, als die Umarmung, mit welcher deine ſüße Liebe mich ſo liebend umfaßt? Ich liebe mein Leben, weil du die Süßigkeit meines Lebens biſt. Ich erblicke jetzt in dem Bilde, wie in einem Spiegel, das ewige Leben, weil dieſes nur das ſelige Anſchauen iſt, mit welchem du in höchſter Zärtlichkeit bis ins Innerſte meines Herzens mich zu ſehen nicht aufhörſt. Dein Sehen iſt ein Beleben, ein beſtändiges Einflößen der ſüßeſten Liebe zu dir, durch dieſes Einflößen ein Entflammen meiner Liebe zu dir, durch das Entflammen ein Nähren, durch das Nähren ein Anfeuern der Sehnſucht, durch das Anfeuern ein Tränken mit dem Thaue der Wonne, durch das Tränken ein Einſenken der Quelle des Lebens, durch das Einſenken ein Vermehren und Andauern und ein Mittheilen deiner Unſterblichkeit, ein Verleihen der unverwelklichen Glorie des himmliſchen, höchſten und größten Reiches, ein Mittheilen jener Erbſchaft, welche nur dem Sohne gehört, ein Inbeſitznehmen der Seligkeit, wo der Urquell (ortus) aller Wonnen iſt, die je erſtrebt werden können, über welchen hinaus etwas Beſſeres nicht nur keinem Menſchen oder Engel denkbar iſt, ſondern auch in keiner Weiſe des Seins exiſtirt, denn es iſt die abſolute Größe ſelbſt von jedem vernünftigen Verlangen, die nicht mehr größer ſein kann.

5.

Fortſetzung.

O Größe der Süßigkeit, die du Denen, die dich fürchten, vorbehalten haſt (quam abscondisti timentibus te)! Es iſt ein unerſchöpflicher Schatz der vollſten Freude. Deine Süßigkeit verkoſten heißt in unmittelbarer Berührung (experimentali contactu) die Lieblichkeit alles Ergötzlichen in ſeinem Urſprunge erfaſſen und den vernünftigen Grund alles Erſehnenswerthen in deiner Weisheit erreichen. Die abſolute Vernunft, welche die Vernunft Aller iſt, ſehen, heißt nichts Anderes, als dich, o Gott! geiſtig verkoſten, weil du die Lieblichkeit ſelbſt biſt, das Sein des Lebens und Denkens. Was Anderes iſt daher dein Sehen, o Herr! wenn du mich mit mildem Auge anblickſt, als daß du von mir geſehen wirſt? Indem du mich ſiehſt, gibſt du dich mir zu ſehen, der du der verborgene Gott biſt (quid aliud, Domine, est videre tuum, quando me pietatis oculo respicis, quam te a me videri? videndo me das te a me videri, qui es Deus absconditus)? Niemand kann dich ſehen, außer ſoweit du es verleihſt, geſehen zu werden, und daß du geſehen wirſt, iſt nichts Anderes, als daß du den ſiehſt, der dich ſieht. Ich ſehe an dieſem deinem Bilde, wie gerne du, o Herr! dein Antlitz Allen zeigſt, die dich ſuchen, denn nie ſchließeſt du die Augen, nie wendeſt du dich nach einer andern Seite. Wenn ich mich auch von dir wegwende, indem ich mich ganz nach einem andern Gegenſtande hinwende, ſo wendeſt doch du deßhalb weder Auge noch Blick. Siehſt du mich nicht mit gnädigem Auge an, ſo liegt die Urſache in mir, weil ich mich von dir getrennt und einem andern Gegenſtande, den ich dir vorziehe, zugewendet habe. Gleichwohl wendeſt du dich nicht ganz von mir, dein Erbarmen folgt mir nach, ob ich etwa wieder zu dir zurückkehre, um für die Gnade empfänglich zu ſein . . . O unendliche Liebe! Wie unglücklich iſt jeder Sünder, der dich, die Lebensader, verläßt, und dich nicht in dir, ſondern in dem ſucht, was in ſich Nichts iſt und auch Nichts geblieben wäre, wenn du ihn nicht aus dem Nichts gerufen hätteſt! Wie thöricht iſt, wer dich ſucht, der die Güte iſt, und indem er dich ſucht, von dir weicht und die Augen von dir abwendet! Jeder Suchende ſucht doch nur Gutes; wer Gutes ſucht und dabei von dir abweicht, weicht von dem zurück, was er ſucht. Jeder Sünder verirrt ſich von dir und kommt immer weiter auf Abwege. Kehrt er aber zu dir zurück, ſo kommſt du ihm unverweilt entgegen und bevor er dich noch erblickt, wendeſt du mit Vaterliebe deine barmherzigen Augen zu ihm hin. Dein Erbarmen iſt nichts Anderes, als dein Sehen. Dein Erbarmen begleitet daher jeden Menſchen in ſeinem ganzen Leben, auf jedem ſeiner Schritte, wie dein Blick Keinen je verläßt. So lange daher der Menſch lebt, treibſt du ihn

unaufhörlich mit süßer, innerlicher Ermahnung an, daß er von seinem Irrthume abstehe und sich zu dir kehre, um glücklich zu sein. Du, Herr! bist der Gefährte meiner Pilgerreise; wohin ich gehe, immer sind deine Augen über mir. Dein Sehen ist dein Bewegen; du bewegst dich daher mit mir, und hörst in deiner Bewegung nicht auf, so lange ich mich bewege. Ruhe ich, so bist du bei mir; steige ich auf eine Höhe, so steigst du mit; steige ich herab, so steigst auch du herab: wohin ich mich wende, bist du dabei. Du verläßt mich auch nicht am Tage der Trübsal; so oft ich dich anrufe, bist du mir nahe. Denn dich anrufen heißt sich zu dir wenden; du kannst den nicht verlassen, der sich zu dir wendet und es kann sich Niemand zu dir bekehren, du seist denn zuvor bei ihm. Wärest du nicht da und würdest mich anregen, so kennete ich dich nicht; wie könnte ich mich also zu dir wenden? Du bist also mein Gott, der Alles sieht, dein Sehen ist Wirken. Du wirkst daher Alles, daher nicht uns, o Herr! nicht uns, sondern deinem großen Namen, welcher *θεὸς* heißt, singe ich ewiges Lob; denn ich habe nichts, was du nicht gibst, und ich würde das, was du gegeben hast, nicht behalten, wenn nicht du es mir bewahrtest. Du gibst mir Alles; du bist der allmächtige und barmherzige (pius) Gott, der uns Alles schenkt; der Diener, der in Allem uns dient, die erhaltende Vorsehung. Dies Alles wirkest du in Einem einfachen Blicke. Sei gepriesen in Ewigkeit!

6.

Von dem Sehen des Antlitzes (de visione faciali).

Je länger ich dein Antlitz, mein Herr und Gott! anschaue, desto schärfer scheint dein Blick auf mir zu ruhen. Dein Anblick treibt mich zu der Erwägung hin, daß dieses dein Abbild deßhalb in dieser sinnlichen Weise gemalt ist, weil das Antlitz nicht ohne Farbe gemalt werden und die Farbe nicht ohne Quantität sein kann. Ich sehe aber nicht mit den fleischlichen Augen, die dieses Bild ansehen, sondern mit den Augen des Geistes dein unsichtbares wahres Bild, welches hier nur im unvollkommenen Umrisse gezeichnet ist. Dieses dein wahres Bild ist frei von jeder Beschränktheit, es ist nicht Quantität, nicht Qualität, nicht zeitlich und örtlich, es ist die absolute Form, das Antlitz aller Antlitze. Beachte ich, daß dieses Bild die Wahrheit und das adäquateste Maaß aller Antlitze ist, so ergreift mich Staunen. Denn jenes Bild hat keine Quantität; es ist daher weder größer noch kleiner. Es ist aber auch keinem Antlitze gleich, weil es keine Quantität, sondern absolut ist. Es ist daher die Wahrheit, welche die Gleichheit ist, frei von allem Quantum. So begreife ich, daß dein Antlitz, o Herr! jedem möglichen Antlitze vorhergehe, das Urbild und die Wahrheit aller Antlitze ist und diese alle — Abbilder von jenem, das keine Beschränkung und Mittheilung zuläßt. Daher sieht jedes

Antlitz, welches in das deinige ſchaut, nichts Anderes oder von ſich Verſchiedenes, weil es ſeine Wahrheit ſieht. Gleichwie, wohin ich immer mein Antlitz wende, dieſes dein Bild hier ſich mir zuwendet, ſo iſt dein Antlitz allen Antlitzen, die dich anſchauen, zugewandt. Dein Sehen, o Herr! iſt dein Antlitz. Wer daher mit liebevollem Antlitze dich anſchaut, wird auch dein Antlitz nicht anders als liebreich finden und je liebreicher er dich anſchaut, deſto liebreicher wird er dein Antlitz finden. Wer dich mit Unwillen anſchaut, wird dein Antlitz gleichfalls unwillig finden; wer freudig zu dir blickt, dem wird dein Blick eben ſo freudig begegnen. Wie dem fleiſchlichen Auge, wenn es durch ein rothes Glas ſchaut, Alles roth erſcheint, bei einem grünen Glaſe Alles grün, ſo beurtheilt das geiſtige Auge, verdüſtert durch Beſchränktheit und äußere Einwirkung (obvolutus contractione et passione), dich, das Object des Geiſtes, nach der Natur dieſer Beſchränktheit und Einwirkung. Der Menſch kann nicht anders als menſchlich urtheilen. Wenn der Menſch dir ein Antlitz gibt, ſo ſucht er dieſes nicht außerhalb der menſchlichen Gattung, weil ſein Urtheil in den Kreis der menſchlichen Natur eingeſchränkt iſt und er dieſe Beſchränktheit im Urtheilen nicht ablegt. Würde ein Löwe dir ein Antlitz geben, ſo würde es wie das eines Löwen ausfallen, bei dem Adler wie das des Adlers. O Herr! wie wunderbar iſt dein Antlitz! Dem Jünglinge iſt es jung, dem Manne männlich, dem Greiſen bejahrt. Wer es verſtehen wollte, müßte ſich über die Geſtalten aller denkbaren Antlitze hinaus erheben. Wie verſteht er es aber, wenn er über alle Antlitze, alle Aehnlichkeit derſelben, über alle Begriffe, die ſich von dem Antlitze geben laſſen, über alle Farbe und Schmuck aller Antlitze ſich hinaus erhebt? Wer alſo zum Sehen deines Antlitzes ſich aufmacht, iſt, ſo lange er noch etwas begreift, noch weit von deinem Antlitze entfernt. Denn jeder Begriff, jede Schönheit bleibt weit hinter demſelben zurück. Dein Antlitz hat Schönheit und dieſes Haben iſt das Sein, es iſt die abſolute Schönheit, das bildende Princip, das jeder ſchönen Geſtalt das Sein gibt. O überaus ſchönes Antlitz, deſſen Schönheit zu bewundern Keiner von Allen hinreicht, denen es vergönnt iſt, es anzuſchauen! In allen Antlitzen wird es nur verhüllt (velate) und räthſelhaft geſehen; enthüllt (revelate) erſt dann, wenn wir über alle einzelnen Antlitze eingehen in eine gewiſſe geheime und verborgene Stille, wo ſich nichts von der Wiſſenſchaft und dem Begriffe des Antlitzes findet. Denn eben dieſe Finſterniß oder Unwiſſenheit zeigt uns an (revelat), hier ſei das Antlitz, erhaben über alle Verhüllung (supra omnia velamenta). So erblickt unſer Auge, wenn es das Sonnenlicht, welches das Antlitz der Sonne iſt, ſehen will, dieſes Licht zuerſt verhüllt in den Sternen, Farben und Allem, was am Lichte participirt. Wenn es das Licht enthüllt ſehen will, ſo geht es über alles ſichtbare Licht hinaus, weil es weiß, daß, ſo

lange es noch etwas ſieht, dies nicht das Licht iſt, das man nicht ſehen kann. Im Hinausgehen aber über alles ſichtbare Licht iſt das, was in das Auge nun eindringt, nothwendig lichtlos und daher ſo zu ſagen Finſterniß. Jetzt wiſſen wir, daß wir dem Antlitze der Sonne uns genahet haben, denn jene Dunkelheit im Auge entſteht eben aus der überaus großen Helle des Sonnenlichts. Je größer wir alſo die Finſterniß erkennen, deſto wahrer erreichen wir in der Finſterniß das unſichtbare Licht. Ich ſehe ein, o Herr! daß ich ſo und nicht anders zum unzugänglichen Lichte, zur Schönheit und zum Glanze deines Antlitzes auf dem Wege der Enthüllung gelangen kann.

7.

Von der Frucht dieſer Anſchauung des Antlitzes und wie ſie gewonnen wird.

Groß iſt die Wonne, mit der du, o Herr! auf dieſem Wege meine Seele nährſt. Eine Unterſtützung geben mir hiebei theils die Erfahrungen dieſes Lebens, theils die willkommenen Vergleichungen, die du eingibſt. Denn da du, o Herr! jene Kraft, jenes Princip biſt, aus dem Alles iſt, dein Antlitz jenes Princip iſt, aus welchem Alles das iſt, was es iſt, ſo betrachte ich jetzt dieſen großen und herrlichen Nußbaum, deſſen Princip ich zu ſehen wünſche. Mit dem ſinnlichen Auge ſehe ich ihn groß und breit, farbig, voll Zweigen, Blättern und Nüſſen. Mit dem geiſtigen Auge ſehe ich, daß er in dem Samen war, nicht ſo wie ich ihn hier ſehe, ſondern der Kraft nach (virtualiter). Ich beachte die wunderbare Kraft dieſes Samens, in welchem der ganze Baum mit allen ſeinen Nüſſen und mit allem neuen Samen der Nüſſe enthalten war, und ich ſehe, daß dieſe Kraft in keiner Zeit je ganz zu erſchöpfen iſt. Indeſſen iſt die Kraft dieſes Samens doch beſchränkt, weil ſie nur in dieſer Gattung von Nüſſen Geltung hat. So ſehe ich denn die Samenkraft aller Bäume aller Gattungen beſchränkt auf jede Gattung. Will ich daher die abſolute Kraft aller Geſäme und ihr Princip erkennen, ſo muß ich über alle Samenkraft, die gedacht werden kann, hinausgehen und in das Gebiet jener Unwiſſenheit eingehen, in welcher nichts von der Kraft des Samens zu finden iſt. Dann finde ich in jener Finſterniß die ſtaunenswerthe Kraft, keiner denkbaren Kraft erreichbar, welche das Princip iſt, das jeder Kraft Deſſen, was Same oder nicht Same iſt, das Sein verleiht. Da dieſe abſolute und über Alles erhabene (superexaltata) Kraft jeder Samenkraft es verleiht, daß ſie virtuell den Baum mit Allem, was zum Baume gehört und aus ihm hervorgeht, in ſich faßt, ſo faßt jenes Princip im Keime und in abſoluter Weiſe (complicite et absolute) als Urſache Alles in ſich, was als Wirkung von ihr hervortritt (quidquid dat effectui) . . . Ich

erkenne daher den Baum als eine Entfaltung der Samenkraft und den Samen als eine Entfaltung der allmächtigen Kraft. Ich sehe ein, daß, wie der Baum im Samen nicht Baum, sondern die Kraft des Samens ist, so die Kraft des Samens in ihrer Ursache, welche die Kraft aller Kräfte ist, nicht Samenkraft, sondern absolute Kraft ist. So ist der Baum in dir, meinem Gotte, du selbst, o mein Gott, in dir ist er die Wahrheit und das Urbild seiner selbst (et ita est arbor in te Deo meo tu ipse Deus meus, et in te est veritas et exemplar sui ipsius). Ebenso ist der Same des Baumes in dir die Wahrheit und das Urbild seiner selbst: für Baum und Samen bist du, o Gott! Wahrheit und Vorbild. Du bist die Natur aller Naturen. O Gott! wohin hast du mich geführt, daß ich nun sehe, dein absolutes Antlitz sei das natürliche Antlitz jeder Natur, die absolute Wesenheit alles Seins, die Kunst und Wissenschaft alles Wissens. Wer also dein Antlitz zu sehen verdient, sieht Alles enthüllt und nichts bleibt ihm verborgen. Alles weiß und Alles hat, o Herr! wer dich hat, Alles hat, wer dich sieht, denn Niemand sieht dich, der dich nicht hat, Niemand kann sich dir nahen, weil du unnahbar bist. Niemand faßt dich, es sei denn, du schenkest dich ihm. Wie habe ich dich, o Herr! da ich nicht würdig bin, vor deinem Antlitze zu erscheinen? Wie soll mein Gebet zu dir gelangen, da du auf jede Weise unzugänglich bist? Wie soll ich dich verlangen (quomodo petam te)? Denn was ist ungereimter, als zu verlangen, daß du dich mir schenkest, der du Alles in Allem bist? Und wie wirst du dich mir geben, wenn du mir nicht zugleich Himmel und Erde und Alles, was in ihnen ist, gibst? Ja, wie wirst du dich mir geben, wenn du nicht mich selbst mir gibst? Indem ich so in der Stille der Betrachtung ruhe, sprichst du, o Herr! in mein Herz hinein zu mir: Sei du dein eigen und ich werde dein eigen sein (sis tu tuus, et ego ero tuus)! O Herr! du Wonne aller Süßigkeit, du hast es ganz in meine Freiheit gelegt, daß ich, wenn ich will, mir angehöre. Gehöre ich daher nicht mir an: so gehörst auch du nicht mir; denn du nöthigst die Freiheit, da du nicht mir gehören kannst, wenn ich nicht mir gehöre. Weil du jedoch dies ganz in meine freie Wahl gelegt hast, so nöthigst du mich nicht, sondern erwartest, daß ich es erwähle, mir selbst anzugehören. (O Domine, suavitas omnis dulcedinis, posuisti in libertate mea, ut sim, si volam, mei ipsius. Hinc nisi sim mei ipsius, tu non es meus; necessitas enim libertatem, cum tu non possis esse meus, nisi et ego sim mei ipsius. Et quia hoc posuisti in libertate mea, non me necessitas, sed exspectas, ut ego eligam mei ipsius esse). Von mir hängt es also ab, nicht von dir, o Herr! weil du deine große Güte nicht einschränkest, sondern auf

das Reichlichſte über alle Empfängliche ausgießeſt. Und deine Güte, das biſt du, o Herr! Wie gehöre ich aber mir an, wenn du, o Herr! mich nicht belehrſt? Das iſt deine Lehre, daß der Sinn der Vernunft gehorche und die Vernunft herrſche. Dient der Sinn der Vernunft, dann gehöre ich mir ſelbſt an. Allein die Vernunft wird durch nichts Anderes gebildet, als durch dich, o Herr! der du das Wort und die Vernunft aller Vernunft biſt. Ich erkenne nun: wenn ich dein Wort höre, das in mir unaufhörlich redet und beſtändig in meiner Vernunft leuchtet, ſo bin ich mein eigen, frei, kein Sklave der Sünde, und du gehörſt mir, gibſt mir zu ſehen dein Antlitz und ich bin glückſelig. — Geprieſen ſeieſt du daher, o Gott! in deinen Gaben, der du allein im Stande biſt, meine Seele zu tröſten und zu der Hoffnung aufzurichten, dich zu erreichen und zu genießen, als ihre eigenthümliche Gabe (ut suo proprio dono) und als den unendlichen Schatz alles Wünſchenswerthen.

8.

Das Sehen Gottes iſt Lieben, Verurſachen (causare), Leſen und Alles in ſich faſſen.

Mein Herz ruht nicht, o Herr! weil deine Liebe es mit ſolcher Sehnſucht entflammt hat, daß es nur in dir ruhen kann. Ich habe angefangen, das Gebet des Herrn zu beten und du haſt es mir eingegeben zu beachten, daß du unſer Vater biſt. Dein Lieben iſt dein Sehen, deine Vatergüte iſt dein Schauen, das uns Alle väterlich umfaßt; denn wir ſagen: Vater unſer. Du biſt der Vater Aller und jedes Einzelnen. Wer da ſagt: Du biſt unſer Vater, die väterliche Liebe, der begreift darunter alle und jedes deiner Kinder, denn der Vater liebt in der Art alle Kinder, daß er jedes einzelne liebt, weil er inſofern der Vater aller iſt, als er der Vater jedes Einzelnen iſt. So liebt er ein jedes ſeiner Kinder, daß jedes ſich allen andern vorgezogen glaubt. Biſt du alſo der Vater und unſer Vater, ſo ſind wir deine Kinder. Die Liebe des Vaters kommt aber der der Kinder zuvor. So lange wir deine Kinder ſind und dich als Kinder anſchauen, hörſt auch du nicht auf, uns mit väterlichem Blicke anzuſchauen. Du biſt daher unſer väterlicher Verſorger (provisor noster paternus), und haſt für uns eine väterliche Sorgfalt. Dein Sehen iſt Vorſehung. Geben wir, deine Kinder, dich, den Vater, auf, ſo ſind wir nicht mehr deine Kinder, und nicht mehr freie Kinder, in unſerer Gewalt, ſondern wir ziehen in ein fernes Land, indem wir uns von dir trennen, und gerathen in eine harte Knechtſchaft, unter einen Fürſten, der dein Feind iſt. Doch du, o Vater! der du wegen der uns verliehenen Freiheit, weil wir deine Kinder ſind, der du die Freiheit ſelbſt biſt, uns zwar abirren (quanquam sinas nos abire) und die

Freiheit und das große Vermögen in den ſchlechten ſinnlichen Lüſten verzehren läſſeſt, verläſſeſt uns doch nicht ganz, ſondern biſt in beſtändiger Anregung uns nahe, redeſt in uns und rufſt uns zu dir zurück, bereit, immer uns mit dem ewigen Vaterauge wieder anzuſchauen, wenn wir zurückkehren und zu dir uns wenden. O guter Gott! blicke auf mich, der ich in Zerknirſchung aus der elenden Sklaverei, der ſchmutzigen Luſt der Schweine, in der ich vor Hunger verſchmachtet, jetzt zurückkehre, um in deinem Hauſe mich wieder zu ſättigen. Nähre mich, o Herr! mit deinem Anblicke und lehre mich, daß dein Blick jeden Blick des Sehenden und alles Sichtbare, jeden Act des Sehens, jede Sehkraft, jede ſichtbare Kraft und Alles, was aus allem dem entſteht, ſehe. Denn dein Sehen iſt Verurſachen, du ſiehſt Alles, der du Alles verurſachſt. Lehre mich, o Herr! daß du mit Einem Blicke zugleich uns im Einzelnen (simul et singulariter) unterſcheideſt. Schlage ich ein Buch zum Leſen auf, ſo ſehe ich verworren die ganze Seite. Will ich nun die einzelnen Buchſtaben, Sylben und Worte unterſcheiden, ſo muß ich mich der Reihe nach zum Einzelnen hinwenden, ich kann nur ſucceſſiv einen Buchſtaben, Wort, Satz nach dem andern leſen. Du aber, o Herr! ſiehſt und lieſeſt zugleich das ganze Buch ohne Zeitmaaß. Leſen zwei zugleich, der Eine ſchneller, der Andere langſamer, ſo ſiehſt du zugleich mit Beiden und ſcheinſt zeitlich zu leſen, weil du mit den Leſenden lieſeſt, ſiehſt aber Alles über aller Zeit und lieſeſt daher zumal (simul). Denn dein Sehen iſt dein Leſen. Alle geſchriebenen oder noch zu ſchreibenden Bücher haſt Du zugleich und Einmal (simul et semel) frei von allem Zeitverzug von Ewigkeit zugleich geſehen und geleſen und dabei (cum hoc) lieſeſt du ſie mit allen Leſenden der Zeit nach (seriatim). Auch lieſeſt du nichts Anderes in der Ewigkeit und Anderes in der Zeit zugleich mit den Leſern, ſondern Ein und Dasſelbe, da du dich immer auf dieſelbe Weiſe verhältſt, der du nicht veränderlich biſt, ſondern die feſtſtehende (fixa) Ewigkeit. Da aber die Ewigkeit die Zeit nicht verläßt, ſo ſcheint ſie ſich mit der Zeit zu bewegen, obſchon die Bewegung in der Ewigkeit Ruhe iſt. — Herr! du ſiehſt und haſt Augen. Du biſt daher das Auge, weil dein Haben dein Sein iſt; du ſchaueſt daher in dir ſelbſt Alles. Wäre in mir das Sehen Auge wie in dir, mein Gott! ſo würde ich in mir Alles ſehen, weil das Auge ein Spiegel iſt und ein noch ſo kleiner Spiegel in ſich im Bilde einen großen Berg ſammt deſſen ganzer Oberfläche ſieht. Die Geſtalten von Allem ſind in dem Spiegel des Auges. Weil aber unſer Blick mittelſt des Auges als Spiegel nur den einzelnen Gegenſtand ſieht, dem er ſich zuwendet, da ſeine Sehkraft durch das Object determinirt iſt, ſo ſieht er nicht Alles, was der Spiegel des Auges zu erfaſſen

vermag. Dein Blick aber, der ein lebendiger Spiegel ist, sieht in sich Alles, ja, weil er die Ursache alles Sichtbaren ist, so erfaßt und erschaut er Alles in der Ursache und dem Grunde von Allem, d. i. in sich selbst. Dein Auge, o Herr! reicht ohne Hemmung (sine flexione) zu Allem. Denn daß unser Auge durch die Objecte seine Richtung erhält, rührt daher, weil unser Blick nur durch einen quantitativen Winkel (per angulum quantum) sieht, dein Augenwinkel aber, o Gott! ist nicht ein quantitativer, sondern ein unendlicher, er ist ein Kreis, ja die unendliche Sphäre; dein Blick ist das Auge des unendlich Sphärischen und Vollkommenen. Er sieht daher im Umkreise, nach Oben und Unten, Alles zugleich. O wie bewunderungswürdig ist dein Blick, welcher θεὸς ist für Alle, die ihn erforschen! wie schön und liebenswürdig für Alle, die dich lieben! wie erschrecklich für Alle, die dich, mein Gott und Herr! verlassen! Durch deinen Blick, o Herr! belebst du jeden Geist, erfreuest jeden Glücklichen, verscheuchest jede Traurigkeit. So blicke denn mit Barmherzigkeit auf mich herab, und meiner Seele ist Heil widerfahren!

9.

Gottes Sehen ist universell und particulär zugleich. Vom Wege zur Anschauung Gottes.

Ich staune, o Herr! daß in deiner Sehkraft, der du zugleich Alle und Jeden siehst, wie dieses Gemälde zeigt, das Universelle mit dem Einzelnen coincidirt. Ich erkenne aber, daß meine Vorstellung darum nicht begreift, wie dieses vor sich geht, weil ich in meiner Sehkraft dein Sehen zu erkennen suche. Da nun dieses nicht an das Sinnenorgan wie das meinige gebunden ist, so täuscht mich mein Urtheil. Dein Sehen, o Herr! ist deine Wesenheit. Fasse ich nun die Menschheit, die in allen Menschen die Eine und einfach ist, ins Auge, so finde ich sie in allen und jeden Menschen. Obwohl sie an sich weder eine orientalische, noch occidentalische, weder eine südliche noch nördliche ist, so ist sie doch in den Orientalen im Oriente, in den Occidentalen im Occidente. Ebenso gehört Bewegung und Ruhe nicht zum Wesen der Menschheit; sie bewegt sich jedoch in den Beweglichen, ruht mit den Ruhenden und steht mit den Stehenden zugleich und auf Einmal in dem gleichen Moment, weil die Menschheit die Menschen nicht verläßt, sie mögen sich bewegen oder nicht, schlafen oder ruhen. Verhält es sich nun bei der Natur der Menschheit, welche beschränkt ist und außer der Menschenwelt sich nicht vorfindet, der Art, daß sie einem Menschen nicht mehr innewohnt als dem andern, und einem so vollkommen, als wäre sie in keinem andern, so gilt dies in weit höherem Grade von der unbeschränkten Menschheit, welche das Vorbild und die Idee, das Gestaltende und die Wahrheit der beschränkten mensch-

lichen Natur ist. Sie kann die beschränkte Menschheit in den Individuen nie verlassen, denn sie ist das Gestaltende, das der Natur als Form das Sein gibt. Die specifische Form kann demnach ohne sie nicht sein, da jene kein Sein für sich hat; sie stammt von ihr, die durch sich ist, ehe noch eine andere war. Jenes Gestaltende also, was der Species das Sein gibt, ist die absolute Form, und das bist du, o Gott! der Schöpfer (formator) Himmels und der Erde und des ganzen Universums. Sehe ich also auf die beschränkte Menschheit und durch sie auf die absolute, indem ich im Beschränkten das Absolute, wie in der Wirkung die Ursache und im Abbilde die Wahrheit und das Urbild sehe, dann trittst Du mir entgegen, o mein Gott! als das Urbild aller Menschen, als der Mensch an sich (homo per se), das ist, der absolute Mensch. Wende ich mich in ähnlicher Weise in allen Gattungen zur Gestalt aller Gestalten, so begegnest Du wieder mir in allen als deren Idee und Urbild. Weil das absolute und einfachste Urbild — bist du nicht zusammengesetzt aus mehreren Urbildern, sondern Ein einfachstes Urbild, unendlich, so daß du von Allem und Jedem, was sich gestalten läßt, das wahrste und adäquateste Urbild bist. Du bist somit die Wesenheit der Wesenheiten und gibst der endlichen Wesenheit dasjenige Sein, das sie hat. Außer dir, o Gott! kann also nichts sein. Wie deine Wesenheit, so durchdringt also auch dein Sehen, das deine Wesenheit ist, Alles. Wie nichts von Allem, was ist, seinem eigenen Sein entfliehen kann, so auch nicht deiner Wesenheit, welche die Wesenheit Allem verleiht, somit auch nicht deinem Blicke. Alles und Jedes siehst du daher, o Herr! zugleich, du bewegst dich mit Allem, was sich bewegt, und stehst mit den Stillstehenden. Wenn Einige sich bewegen, während Andere stehen bleiben, so stehst du, o Herr! und bewegst dich zugleich, du schreitest voran und ruhest zugleich. Denn wenn sich Bewegung in der Zeit zugleich mit der Ruhe in verschiedenen Personen nur in beschränkter Weise findet, und nichts außerhalb dir sein kann, so ist auch Bewegung und Ruhe nicht außerhalb dir; Allen bist du zugleich und Einmal und Jedem in der Ganzheit nahe, o Herr! Indessen hast du keine Bewegung und Ruhe, weil du hocherhaben (superexaltatus) und frei von Allem bist, was sich denken oder aussprechen läßt. Du stehst und wandelst und zugleich stehst und wandelst du nicht; das zeigt mir dieses Gemälde Deines Angesichts. Denn wenn ich mich bewege, so scheint sein Blick sich zu bewegen, weil er mich nicht verläßt. Steht ein Anderer, der das Bild betrachtet, während ich mich bewege, still, so verläßt auch diesen der Blick nicht, sondern er bleibt mit ihm unbeweglich. Indessen kann es dem absoluten Antlitze nicht zukommen, daß es unbeweglich sei oder sich bewege, weil es über alles Unbewegliche und alle Bewegung in der einfachsten und absolutesten Unendlich-

keit sich befindet; erst nach dieser Unendlichkeit beginnt Bewegung und Ruhe, Gegensatz, Begriff und Wort. Ich sehe daraus, daß ich nothwendig in die Finsterniß eingehen und die Coincidenz der Gegensätze zugeben muß, über alles Erfassen des Verstandes hinaus, und die Wahrheit da suchen, wo die Unmöglichkeit mir entgegentritt. Wenn ich dann selbst über die höchste Erhebung der Vernunft hinaus zu dem gelange, was von jeder Vernunft unerkannt ist, was jeder Geist als die größte Entfernung von der Wahrheit ansieht, dann finde ich dich, mein Gott! der du die absolute Nothwendigkeit bist. Und je mehr jene dunkle Unmöglichkeit als dunkel und unmöglich erkannt wird, desto wahrer leuchtet die Nothwendigkeit, desto weniger verhüllt ist sie nahe. Daher danke ich dir, mein Gott! daß du mir offenbarst, es gebe keinen andern Weg, dir zu nahen, als eben den, welcher allen Menschen, auch den gelehrtesten Philosophen, ganz unzugänglich und unmöglich erscheint, weil du mir gezeigt hast, du könnest nirgendswo gesehen werden, als wo die Unmöglichkeit mir entgegentritt. Du, o Herr! der du die Nahrung für große Geister bist (qui es cibus grandium), hast mich ermuthigt, mir selbst Gewalt anzuthun, weil die Unmöglichkeit mit der Nothwendigkeit coincidirt. Hier habe ich die Stelle gefunden, wo du geoffenbart gefunden wirst; sie ist umzäunt mit der Coincidenz der Gegensätze. Das ist die Mauer des Paradieses, in dem du wohnst. Seine Pforte bewacht der stolze Verstand. Wird dieser nicht besiegt, so öffnet sich das Thor nicht zum Eingange. Also nur jenseits der Coincidenz der Gegensätze kannst du geschaut werden, diesseits derselben in keiner Weise. Ist die Unmöglichkeit die Nothwendigkeit, so ist in deinem Blicke, o Herr! nichts, was dein Blick nicht sehe.

10.

Gott wird jenseits der Coincidenz der Gegensätze erkannt. Sein Sehen ist Sein.

Ich stehe vor dem Bildnisse deines Antlitzes, mein Gott! das ich mit sinnlichen Augen anschaue. Ich bestrebe mich, mit innern Augen die Wahrheit anzuschauen, die in dem Gemälde angedeutet ist. Da drängt es sich mir auf, wie klar dein Blick rede. Denn dein Reden ist nichts Anderes als dein Sehen, da sie in dir, der absoluten Einfachheit, nicht real differiren. Ich erkenne es klar, daß du zugleich Alles und Jedes siehst, weil ich, wenn ich predige, zugleich und auf Einmal zu der versammelten Gemeinde rede, indem ich zu Allen in der Kirche ein und dasselbe Wort und in diesem Einen Wort zu Jedem rede. Was für mich die Kirche ist, das ist für dich, o Herr! die ganze Welt und jede Creatur, die ist oder sein kann. So sprichst du zu Jedem, und Die, zu denen du

ſprichſt, ſiehſt du.[1]) O Herr! höchſter Troſt aller auf dich Hoffenden, du gibſt mir ein, daß ich dich durch mich liebe! denn du haſt mir ein Antlitz nach deinem Belieben gegeben. Alle, denen ich predige, ſehen es einzeln und zugleich, ſo wie Jeder mein Wort hört. Ich aber kann nicht alle Redenden zugleich unterſcheiden, hören oder ſehen, ſondern nur Einen nach dem Andern. Hätte ich aber eine ſolche innere Kraft, daß Gehörtwerden und Hören, Geſehenwerden und Sehen, Reden und Hören coincidirten, wie ſie bei dir, der höchſten Kraft, coincidiren, ſo würde ich Alle und Jeden zugleich hören und ſehen. Wie ich mit Jedem zugleich reden könnte, würde ich auch Aller und eines Jeden Antworten in demſelben Momente hören und ſehen. Ich beginne daher an der Thüre der Coincidenz der Gegenſätze, die der Engel bewacht, der am Eingange des Paradieſes aufgeſtellt iſt, dich, o Herr! zu ſehen. Dort biſt du, wo Reden, Sehen, Hören, Verkoſten, Berühren, Denken, Wiſſen und Einſehen Ein und Dasſelbe ſind, wo Sehen coincidirt mit Geſehenwerden, Hören mit Gehörtwerden, Verkoſten mit Verkoſtetwerden, Berühren mit Berührtwerden, Reden mit Hören, Schaffen mit Reden. Würde ich alſo ſehen, wie ich ſichtbar bin, ſo wäre ich keine Creatur. Und wenn du, o Gott, nicht ſehen würdeſt, wie du ſichtbar biſt, ſo wäreſt du nicht der allmächtige Gott. Von allen Creaturen kannſt du geſehen werden (ab omnibus creaturis es visibilis) und Alle ſiehſt du: dadurch, daß du Alle ſiehſt, wirſt du von Allen geſehen. Anders können die Creaturen nicht ſein: durch dein Sehen ſind ſie. Würden ſie nicht dich den Sehenden ſehen, ſo hätten ſie von dir kein Sein: das Sein der Creatur iſt dein Sehen und Geſehenwerden zugleich. Du redeſt durch dein Wort zu Allem, was iſt und rufſt ins Daſein, was nicht iſt.... Du redeſt zur Erde und berufſt ſie zur menſchlichen Natur. Und es hört dich die Erde und dieſes ihr Hören iſt das Werden des Menſchen. Du redeſt zum Nichts, als ſei es Etwas und rufſt es zum Etwas, und das Nichts hört dich, weil Etwas wird, was nichts war. O unendliche Kraft! dein Denken iſt Reden; du denkſt den Himmel und er iſt, wie du ihn denkſt, die Erde und ſie iſt, wie du ſie denkſt. — Doch, zum Verwundern biſt du, mein Gott! Du redeſt und denkſt Einmal; wie kommt es denn, daß nicht Alles zumal, ſondern Vieles ſucceſſiv da iſt? Wie kommt ſo Verſchiedenes aus Einem Gedanken? An die Schwelle der Thüre hingeſtellt erleuchteſt du mich mit der Einſicht: dein Gedanke iſt die einfachſte Ewigkeit ſelbſt. Nun kann aber nichts werden nach der einfachſten Ewigkeit (nihil est autem possibile fieri post aeternitatem simplicissimam). Daher umgibt die unendliche Dauer = Ewigkeit alles Nacheinander (omnem

---

1) Der Text, et ea quibus loqueris vides, ſcheint corrupt zu ſein. Analog dem vorausgehenden: singulis loquor muß es wohl heißen: et eos, quibus loqueris, vides.

successionem). Was uns daher als Nacheinander erſcheint, iſt keineswegs nach (post) deinem Gedanken, der die Ewigkeit ſelbſt iſt. Dein einiger Gedanke, welcher dein Wort iſt, umfaßt (complicat) Alles und Jedes in ſich, dein einiges Wort kann nicht vielfach, entgegengeſetzt, veränderlich ſein. So ſehe ich denn, o Gott! daß Nichts nach (post) deinem Gedanken iſt; Alles iſt, weil du es denkſt, du denkſt es aber in der Ewigkeit, das Nacheinander in der Ewigkeit iſt die Ewigkeit ohne Nacheinander, dein Wort ſelbſt, o Herr und Gott! Ein Ding, das uns zeitlich erſcheint, haſt du nicht eher gedacht, als es iſt. Denn in der Ewigkeit, in der du denkſt, coincidirt alles Nacheinander der Zeit mit dem Jetzt der Ewigkeit. Es gibt daher keine Vergangenheit oder Zukunft, wo Zukunft und Vergangenheit mit der Gegenwart coincidiren; daß aber Dinge in dieſer Welt früher oder ſpäter exiſtiren, rührt daher, weil du dieſe Dinge früher nicht als Seiende gedacht haſt. In weſſen Gedanken ein Vorher und Nachher vorkommt, ſo daß er zuerſt das Eine denkt und nachher ein Anderes, der iſt nicht allmächtig. Weil nun du der allmächtige Gott biſt, ſo biſt du innerhalb der Mauer im Paradieſe. Die Mauer iſt die Coincidenz des Spätern mit dem Frühern, wo das Ende coincidirt mit dem Anfange, wo α und ω Dasſelbe ſind. Immer ſind daher die Dinge, weil du ſagſt, daß ſie ſeien, und ſie ſind nicht eher, weil du es nicht eher ſagſt. Wenn ich leſe, Adam habe vor ſo vielen Jahren gelebt und heute ſei ein ſolcher (Adam d. i. Menſch wieder) geboren worden (et hodie talem natum), ſo ſcheint es unmöglich, daß Adam damals lebte, weil du es damals gewollt haſt und daß ein ſolcher uns in gleicher Weiſe heute geboren wurde, weil du es jetzt gewollt haſt, und daß du gleichwohl nicht früher gewollt haſt, daß ein Adam ſei, als bis der jetzige geboren wurde. Allein was unmöglich ſcheint, iſt die Nothwendigkeit ſelbſt; denn Jetzt und Damals ſind erſt nach (post) deinem Worte. Daher begegnen ſie dem, der ſich dir naht, in der Mauer, die den Ort umgibt, wo du in der Coincidenz (der Gegenſätze) wohnſt; denn Jetzt und Damals coincidiren im Umkreiſe der Mauer des Paradieſes. Du aber, o mein Gott! lebſt und redeſt über dem Jetzt und Damals hinaus, denn du biſt die abſolute Ewigkeit.

11.

In Gott iſt ein Nacheinander ohne Nacheinander (quod videtur in Deo successio sine successione).

Ich empfinde deine Güte, o mein Gott! die mich armen Sünder nicht nur nicht verachtet, ſondern mit einer gewiſſen Sehnſucht ſüß entzückt. Du haſt mir über die Einheit des geiſtigen Wortes oder Begriffes von dir und deſſen Verſchiedenheit in der ſucceſſiven Erſcheinung ein paſſendes Bild eingegeben: der einfache Begriff einer guten Uhr iſt mir ein Fingerzeig,

der mich zur tiefen Erkenntniß deines Begriffes und Wortes fortführt. Der einfache Begriff einer Uhr faßt alles zeitliche Nacheinander in sich. Ist nun die Uhr der Begriff, so hören wir, wenn wir gleich den Schall des Schlages Sechs vor dem Schlage Sieben vernehmen, doch den Schlag Sieben nicht bälder, als es der Begriff der Uhr gebietet; Sechs Uhr ist nicht eher im Begriffe, als Sieben oder Acht Uhr, sondern in dem Einen Begriffe der Uhr ist keine Stunde früher oder später als die andere, wiewohl die Uhr eine Stunde nie bälder schlägt, als wenn es ihr Begriff gebietet. Da nun die Uhr in Gott der Begriff desselben ist, so sehen wir einigermaßen, wie das Nacheinander der Uhr ohne Nacheinander im Worte oder Begriffe Gottes ist, wie in diesem einfachen Begriffe alle Bewegungen und Töne und alles empirische Nacheinander begriffen sind, und wie alles Nacheinander nicht über den Begriff hinauskommt, sondern eine Entfaltung desselben ist, so daß der Begriff einem Jeden das Sein gibt und daher nichts früher war, ehe es wird, weil es vorher nicht als Seinsollendes begriffen war. Denken wir uns den Begriff der Uhr als die Ewigkeit selbst, so ist die Bewegung in der Uhr das Nacheinander. Die Ewigkeit begreift und entfaltet daher das Nacheinander.

Gepriesen seist du, mein Herr und Gott! der du mich mit der Milch des Gleichnisses nährest und speisest, bis du mir stärkere Nahrung reichest. Führe mich, mein Gott und Herr! auf diesen Wegen zu dir! Wenn du mich nicht führest, kann ich bei der Hinfälligkeit der vergänglichen Natur und dem zerbrechlichen Gefäße, das ich umhertrage, auf dem Wege nicht aushalten. Im Vertrauen auf deine Hülfe, o Herr! komme ich wieder, um dich über der Mauer der Coincidenz, über dem Begriffe und seiner Entfaltung (ultra murum coincidentiae complicationis et explicationis) zu finden, und indem ich durch diese Thüre deines Begriffes und Wortes ein- und ausgehe, finde ich die süßeste Weide. Finde ich dich, als die Alles entfaltende Kraft, so gehe ich aus; finde ich dich als die Alles in sich begreifende und aus sich entfaltende Kraft, so gehe ich ein und aus zugleich. Ich gehe ein, von den Geschöpfen zu dir dem Schöpfer, von den Wirkungen zur Ursache; ich gehe aus, von dir dem Schöpfer zu dem Geschöpfe, von der Ursache zur Wirkung. Ich gehe ein und aus zugleich, wenn ich erkenne, daß das Ausgehen zugleich ein Eingehen und das Eingehen zugleich ein Ausgehen ist. Das Ausgehen der Creatur von dir ist ihr Eingehen in dich und das Entfalten ist ein Insichfassen. Wenn ich dich, o Gott! im Paradiese sehe, welches von der Mauer der Coincidenz der Gegensätze umgeben ist, so sehe ich, daß du weder zusammenfassest noch entfaltest, weder disjunctiv noch copulativ; denn das Disjunctive, wie die Verbindung, ist die Mauer der Coincidenz, über welcher hinaus du existirst, absolut fern von Allem, was sich sagen oder denken läßt.

12.

Gott wird unſichtbar geſehen und unerſchaffen erſchaffen (quod ubi invisibilis videtur, increatus creatur).

Du biſt mir, o Herr! als unſichtbar von jedem Geſchöpfe erſchienen, weil du der verborgene, unendliche Gott biſt. Die Unendlichkeit iſt aber in jeder Weiſe des Begreifens unbegreiflich. Dann erſcheinſt du mir als von Allen ſichtbar, weil ein Ding inſoweit iſt, als du es ſiehſt, und es wäre nicht wirklich (actu), wenn es nicht dich ſähe; denn dein Sehen gibt das Sein, weil es deine Weſenheit iſt. So biſt du, mein Gott! unſichtbar und ſichtbar zugleich: unſichtbar, ſoferne du biſt (uti tu es), ſichtbar, ſofern die Creatur iſt, welche inſoferne iſt, als ſie dich ſieht. Du wirſt alſo, mein Gott! unſichtbar von Allen geſehen und in jedem Blicke (in omni visu) geſehen. Durch jeden Sehenden, in allem Sichtbaren, in jedem Acte des Sehens wirſt du geſehen, der du unſichtbar, abſolut und ins Unendliche hocherhaben biſt. Ich muß alſo, o Herr, jene Mauer des unſichtbaren Sehens überſteigen, wo du alsdann gefunden wirſt. Dieſe Mauer iſt: Alles und Nichts zumal. Denn du, der du mir erſcheinſt, als ſeieſt du Alles und zugleich Nichts von Allem, wohneſt innerhalb jener erhabenen Mauer, welche kein Verſtand durch ſeine eigene Kraft überſteigen kann. Zuweilen legt ſich mir der Gedanke nahe, du ſeheſt in dir Alles, gleich einem lebendigen Spiegel, in welchem Alles ſich abſpiegelt. Weil aber dein Sehen Wiſſen iſt, ſo denke ich hinwieder, du ſeheſt nicht in dir Alles, gleich einem lebendigen Spiegel, weil ſonſt dein Wiſſen aus den Dingen entſtünde. Dann kommſt du mir vor, du ſeheſt in dir Alles, wie eine ſich ſelbſt anſchauende Kraft; gleichwie die Kraft des Samens des Baumes, könnte ſie ſich ſelbſt beſchauen, in ſich den Baum in ſeiner Kraft anſchauen würde, weil die Kraft des Samens der Baum in der Potenz (virtualiter) iſt. Alsdann kömmt es mir vor, als ſeheſt du dich nicht und in dir Alles, als Kraft. Denn den Baum in der Potenz ſehen, iſt etwas Anderes, als das Anſchauen des Baumes in der Wirklichkeit (in actu). So finde ich denn, daß deine unendliche Kraft über die Weiſe des Spiegels und des Samens, über die Coincidenz des Ausſtrahlens und Reflectirens, der Urſache und des Verurſachten hinaus geht, weil jene abſolute Kraft das abſolute Sehen (visio absoluta) iſt, die Vollkommenheit ſelbſt, höher als alle Arten des Sehens; denn alle Arten, welche die Vollkommenheit des Sehens darſtellen wollen, ſind ohne Art, dein Sehen, das deine Weſenheit iſt, mein Gott!

Doch laß, gütiger Gott! dein geringes Geſchöpf noch weiter mit dir reden!

Wenn dein Sehen dein Erſchaffen iſt, und du nichts Anderes als

dich ſiehſt, ſo daß du ſelbſt das Object deiner ſelbſt biſt (denn du biſt der Sehende, das Sichtbare und das Sehen), wie erſchaffſt du dann Dinge, die etwas Anderes ſind, als Du? denn du ſcheinſt offenbar dich ſelbſt zu erſchaffen, wie du dich ſelbſt ſiehſt. Doch du tröſteſt mich, Leben meines Geiſtes! denn wenn ſich mir auch die Mauer des Widerſinnigen entgegenſtellt, nämlich der Coincidenz des Erſchaffens mit dem Erſchaffenwerden (gäbe man dieſe zu, ſo hieße dies behaupten, ein Ding ſei, bevor es iſt; denn wenn Gott Etwas erſchafft, ſo iſt es, und iſt nicht, weil es erſchaffen wird), ſo ſehe ich darin doch kein Hinderniß: denn dein Schaffen iſt dein Sein. Zugleich erſchaffen und erſchaffen werden heißt nichts Anderes, als dein Sein Allen mittheilen, ſo daß du Alles in Allem biſt und doch von Allem frei und losgelöst (nec est aliud creare pariter et creari, quam esse tuum omnibus communicare, ut sis omnia in omnibus, et ab omnibus tamen maneas absolutus). Denn ins Leben rufen, was nicht iſt, heißt das Sein dem Nichts mittheilen (est communicare esse nihilo). So iſt das (ins Leben) Rufen ein Erſchaffen, das Mittheilen ein Erſchaffenwerden (sic vocare est creare, communicare est creari). Ueber dieſe Coincidenz des Erſchaffens mit dem Erſchaffenwerden hinaus biſt du der abſolute und unendliche Gott, weder erſchaffen noch erſchaffbar (creabilis), wiewohl Alles das iſt, was es iſt, weil du biſt. O Höhe des Reichthums, wie unbegreiflich biſt du! So lange ich den Schöpfer als ſchaffend denke, bin ich noch diesſeits der Mauer des Paradieſes. So lange ich den Schöpfer als erſchaffbar denke, bin ich noch nicht eingegangen, ſondern noch auf der Mauer. Wenn ich dich aber als die abſolute Unendlichkeit erkenne, der weder der Name des ſchaffenden Schöpfers noch des erſchaffbaren Schöpfers zukommt, dann fange ich dich enthüllt zu ſchauen an und beginne in den Urſprung der Wonne einzugehen, weil du nichts von dem biſt, was ſich ſagen oder denken läßt, ſondern abſolut und unendlich über all Das erhaben. Du biſt alſo nicht Schöpfer, ſondern mehr als Schöpfer, in's Unendliche, obwohl ohne dich nichts geſchieht oder geſchehen kann.

Dir ſei Lob und Ehre in alle Ewigkeit! Amen.

13.

Gott wird als die abſolute Unendlichkeit erkannt.

Mein Herr und Gott! Hülfe der dich Suchenden! ich ſehe dich im Urſprung des Paradieſes und weiß nicht, was ich ſehe, weil ich nichts Sichtbares ſehe; ich weiß nur das allein, daß ich weiß, ich wiſſe nicht, was ich ſehe und könne es nie wiſſen; ich weiß dich nicht zu benennen, weil ich nicht weiß, was du biſt. Und ſagte mir auch Jemand, dies oder jenes ſei dein Name, ſo weiß ich gerade daraus, daß er einen Namen

angibt, daß dies nicht dein Name ist. Denn jegliche Bezeichnung durch Namen ist die Mauer, über welche hinaus ich dich sehe. Gibt Jemand einen Begriff an, durch den du begriffen werden magst, so weiß ich, daß dies nicht der Begriff von dir ist; denn jeder Begriff hat seine Schranke innerhalb der Mauer des Paradieses. Auch von jedem Bilde und Gleichnisse, nach dem du zu denken wärest, weiß ich, daß es nicht dein Bild ist. Auch jede Vernunfterkenntniß (intellectus) ist noch weit von dir entfernt. Eine hohe Mauer trennt dich von allem Dem. Erhebe ich mich daher so hoch als möglich, so sehe ich dich als die Unendlichkeit. Daher bist du unzugänglich, unerfaßbar, unnennbar, unsichtbar. Wer dir sich nahen will, muß über alle Begriffe, Grenze und Begrenztes sich erheben. Der Geist muß unwissend (ignorantem) werden und in's Dunkle sich stellen, wenn er dich sehen will. Was ist aber diese Unwissenheit des Geistes? Ist es nicht die gelehrte Unwissenheit (docta ignorantia)? Es kann sich also dir, mein Gott! der du die Unendlichkeit bist, nur derjenige nahen, welcher weiß, daß er dich nicht kenne (qui scit se ignorantem tui). Du, mein Gott! bist die absolute Unendlichkeit, von der ich erkenne, sie sei das unendliche Ende, allein ich vermag es nicht zu fassen, wie das Ende ein Ende ohne Ende ist. Du bist, o Gott! das Ende deiner selbst, weil du bist, was du hast; hast du ein Ende, so bist du das Ende. Du bist somit das unendliche Ende, weil das Ende deiner selbst. Weil dein Ende deine Wesenheit ist, so wirst du nicht durch ein anderes Ende begrenzt, sondern durch dich selbst. Somit ist das Ende, welches das Ende seiner selbst ist, das unendliche Ende. Jedes andere Ende ist ein endliches. Du, o Herr! der du die Grenze bist, die Alles begrenzt, bist eben darum die Grenze, die keine Grenze hat, die unendlich ist. . . . Als unendlich gibt es für dich kein Anderes, Verschiedenes oder Entgegengesetztes, da außer dem Unendlichen nichts ist; denn Alles umschließt und umfaßt die absolute Unendlichkeit. Gäbe es eine Unendlichkeit und ein Anders außer ihr, so wäre weder die Unendlichkeit noch das Andere. Die Unendlichkeit ist in der Art Alles, daß es nichts von Allem ist. Die Unendlichkeit ist auch kein Ganzes, welches den Theil zum Gegensatze hat, nicht groß oder klein, sondern das Maaß aller Größen, die absolute Gleichheit; einem Jeden und Allen und Keinem gleich. . . . O wie erhaben bist du, o Gott! über Alles, und dabei so herablassend (humilis), weil du in Allem bist! Du bist, als unendlich, ohne Anfang und Ende; du bist der Anfang ohne Anfang und das Ende ohne Ende; der Anfang ohne Ende und das Ende ohne Anfang; du bist als Anfang zugleich das Ende und als Ende zugleich der Anfang; weder Anfang noch Ende, sondern über Anfang und Ende die absolute Unendlichkeit, welche gepriesen sei in Ewigkeit!

14.

Gott faßt Alles in ſich, ohne Andersſein.

Ich erkenne, o Herr! durch die Unendlichkeit deiner Erbarmung dich als die Unendlichkeit, die Alles umgibt. Es iſt alſo nichts außer Dir, Alles iſt in dir nichts von dir Verſchiedenes (omnia autem in te non sunt aliud a te). So lehrſt du mich, o Herr! daß das Andersſein (alteritas), das in dir nicht iſt, auch nicht in ſich ſelbſt iſt und ſein kann. Das Andersſein, das in dir nicht iſt, bewirkt es daher auch nicht, daß die eine Creatur verſchieden (altera) iſt von der andern (ab alia), wiewohl ein und dieſelbe nicht eine andere iſt (ſondern ſich ſelbſt gleich). Der Himmel iſt nicht die Erde, obwohl der Himmel Himmel und die Erde Erde iſt. Erforſche ich nun dieſes Andersſein, das weder in dir, noch außer dir iſt, wo werde ich es finden? Hat es kein Sein, wie iſt dann die Erde ein anderes Geſchöpf als der Himmel? ohne Andersſein läßt ſich dies nicht denken. — Doch du, o Herr! redeſt in mir und ſprichſt: das Andersſein iſt kein poſitives Princip und ſo hat es kein Sein (non est); denn wie könnte das Andersſein ohne Princip (Anfang) ſein, es wäre denn ſelbſt das Princip und die Unendlichkeit? Nun iſt aber das Andersſein nicht das Princip des Seins; denn es wird benannt vom Nichtſein (alteritas enim dicitur a non esse), weil Eines nicht ein Verſchiedenes iſt, nennt man es ein Anderes (quod enim unum non est aliud, hinc dicitur alterum). Das Andersſein iſt aber nicht Etwas; daß aber der Himmel nicht die Erde iſt, rührt daher, weil der Himmel nicht die Unendlichkeit ſelbſt iſt, die Alles umgibt. Weil die Unendlichkeit abſolut iſt, daher rührt es, daß das Eine nicht verſchieden ſein kann. Das Sein des Sokrates umfaßt das ganze ſokratiſche Sein, in dem mithin kein Andersſein, keine Verſchiedenheit iſt: von Allem, was in Sokrates iſt, iſt das Sokratesſein die individuelle Einheit, in dieſem Einen Sein iſt das Sein von Allem, was in Sokrates iſt, enthalten, in dieſem Einen Sein entfaltet ſich das ganze Weſen des Sokrates, außer demſelben iſt es nicht und kann es nicht ſein, obwohl in dem Sokratesſein das Auge nicht Ohr, das Haupt nicht Herz, das Geſicht nicht Gehör, der Sinn nicht der Verſtand iſt. Dies rührt nicht von einem Princip des Andersſein her, ſondern das einfachſte Sein des Sokrates vorausgeſetzt, ergibt es ſich, daß das Haupt deßwegen nicht die Füße ſind, weil das Haupt nicht das einfachſte Sokratesſein ſelbſt iſt. Daher umfaßt das Sein des Hauptes nicht das ganze Sokratesſein. So ſehe ich durch deine Erleuchtung, o Herr! daß, *weil das einfache Sokratesſein dem Sein des einzelnen Gliedes durchaus nicht mitgetheilt, nicht auf dasſelbe eingeſchränkt werden kann*, deßhalb das Sein des einen

Gliedes nicht das des andern ist, wohl aber ist das einfache Sokratessein zugleich das Sein aller Glieder des Sokrates; in ihm ist alle Verschiedenheit und Andersheit, die den Gliedern zukommt, eine einfache Einheit, wie die Vielheit der Formen und Theile in der Form des Ganzen Einheit ist. Aehnlich verhält sich dein Sein, o Gott! als die absolute Unendlichkeit zu Allem, was ist. Ich danke dir, mein Gott und Herr! der du mir, so weit ich es fassen kann, deutlich zeigst, daß du die Unendlichkeit bist, welche das Sein Aller in einfachster Kraft in sich faßt. Sie wäre nicht Unendlichkeit, wäre sie nicht unendlich geeint (quae non esset infinitas, nisi infinite unita), denn die geeinte Kraft hat größere Stärke. Ist demnach eine Kraft so geeint, daß sie nicht noch mehr geeint werden kann, so ist sie unendlich und allmächtig. Du bist der allmächtige Gott, weil die absolute Einfachheit, welche die absolute Unendlichkeit ist.

15.

Die actuelle Unendlichkeit ist die Einheit und in ihr die Wahrheit.

Laß noch ferner deinen Knecht, dem alle Weisheit fehlt, so weit du sie ihm nicht verleihst, mit dir, seinem Gotte, reden! Ich sehe in diesem Gemälde ein Bild der Unendlichkeit; denn der Blick desselben ist nicht auf ein Object oder eine Stelle beschränkt und insofern unendlich, denn er wendet sich dem einen Beschauenden nicht mehr zu, als dem andern. Obwohl aber der Blick desselben in sich unbeschränkt ist, so scheint er doch durch jeden Beschauenden beschränkt zu werden, weil er jeden Beschauenden insoferne beschränkt ansieht, als es scheint, er sehe nur ihn und nichts Anderes. Du erscheinst mir daher, o Herr! als das absolute und unendliche Seinkönnen, das in jede Form sich bilden und einzwängen läßt. Denn wir sagen, die bildungsfähige Potenz der Materie sei unendlich, weil sie nie ganz begrenzt wird. Allein du, unendliches Licht in mir! erwiederst hierauf, deine absolute Potenz sei die Unendlichkeit selbst, welche jenseits der Mauer der Coincidenz liegt, wo das Werdenkönnen mit dem Wirkenkönnen und die Potenz mit der Wirklichkeit coincidirt. Wenn gleich die Materie die Potenz für unendliche Formen ist, so kann sie dieselben doch actuell nicht haben, sondern ihre Potenz wird durch eine Form begrenzt und, ist diese aufgehoben, durch eine andere. Würde also das Seinkönnen der Materie mit dem wirklichen Sein coincidiren, so wäre sie Potenz und Wirklichkeit zugleich und hätte in Wirklichkeit unendlich viele Formen. Die actuelle Unendlichkeit ist aber ohne Andersein und kann nicht Unendlichkeit sein, ohne zugleich Einheit zu sein. Somit kann es nicht actuell unendliche Formen geben, sondern die actuelle Unendlichkeit ist die Einheit. So bist denn du, o Gott! der du die Unendlichkeit selbst

biſt, der Eine Gott, in welchem ich alles Seinkönnen in Wirklichkeit (actu) ſehe. Denn das abſolute Können, frei von jeglicher Beſchränkung, iſt das abſolute Sein; was in dem unendlichen Sein iſt, iſt das unendlichſte einfachſte Sein ſelbſt, es iſt daher das Allesſeinkönnen im unendlichen Sein das unendliche Sein ſelbſt. Das abſolute Seinkönnen und das wirkliche abſolute Sein ſind in dir, mein Gott! nur du ſelbſt, mein unendlicher Gott! Alles Seinkönnen biſt du, mein Gott! Wenn du daher, mein Gott! mir als die bildſame Materie vorkommſt, weil du die Form eines jeden dich Anſchauenden annimmſt, ſo erhebſt du mich zu der Einſicht, daß der dich Anſchauende nicht dir eine Form gibt, ſondern in dir ſchaut er ſich an, weil er von dir empfängt, was er iſt. Was du demnach von dem Anſchauenden zu erhalten ſcheinſt, iſt dein Geſchenk an ihn, als ſeieſt du der lebendige Spiegel der Ewigkeit, der die Form aller Formen iſt. Blickt Jemand in dieſen Spiegel, ſo ſieht er ſeine Form in der Form aller Formen und glaubt nun, die Form, die er in dieſem Spiegel ſieht, ſei die (concrete) Figur ſeiner Form, weil es in einem materiellen polirten Spiegel ſo der Fall iſt. Und doch iſt gerade das Gegentheil hieran wahr; denn was er in jenem Spiegel ſieht, iſt nicht die Figur, ſondern die Wahrheit, deren Figur der Sehende iſt. Es hat alſo die Figur in dir, mein Gott! ihre Wahrheit, du biſt das Urbild von Allem und Jedem, was iſt oder ſein kann.

O Gott, wunderbar für jeden Geiſt! zuweilen ſcheint es mir, als ſeieſt du ein Schatten, der du doch das Licht biſt. Denn wenn ich ſehe, wie mit meiner Veränderung auch der Blick deines Bildes verändert ſcheint, ſo ſcheint mir auch dein Antlitz verändert und du kommſt mir verändert vor, als wäreſt du ein Schatten, welcher der Ortsveränderung des Gehenden folgt. Weil aber ich der lebendige Schatten, du die Wahrheit biſt, ſo meine ich, mit der Veränderung des Schattens habe ſich auch die Wahrheit verändert. Du biſt alſo, mein Gott! in der Art der Schatten, daß du zugleich die Wahrheit biſt, in der Art mein und eines Jeden Bild, daß du zugleich das Urbild Aller biſt. Mein Herr und Gott! Erleuchter der Herzen! Mein Antlitz iſt ein wahres Antlitz, weil du es mir gegeben haſt, der du die Wahrheit biſt. Mein Antlitz iſt auch ein Abbild, weil es nicht die Wahrheit ſelbſt iſt, ſondern ein Abbild derſelben. Der Begriff von mir faßt alſo die Wahrheit und das Abbild meines Antlitzes in ſich, er iſt die Coincidenz des Abbildes mit der Wahrheit; ſo weit es Abbild iſt, ſo weit hat es Wahrheit. Und nun zeigſt du mir, o Herr! wie mit der Veränderung meines Antlitzes auch dein Antlitz verändert und unverändert zumal iſt: verändert, weil es von der Wahrheit meines Antlitzes nicht weicht, unverändert, weil es der Veränderung des Abbildes nicht folgt. Während dein Antlitz die Wahrheit meines Antlitzes nie ver-

läßt, folgt es der Veränderung des anders sein könnenden Abbildes nicht; denn die absolute Wahrheit gestattet kein Andersſein, die Wahrheit meines Antlitzes aber ist veränderlich, weil sie nur insofern Wahrheit ist, als sie Abbild ist, die Wahrheit deines Antlitzes aber ist unveränderlich, weil sie insofern Abbild ist, als sie zugleich die Wahrheit selbst ist. Die Wahrheit meines Antlitzes kann von der absoluten Wahrheit nie verlassen werden; denn sonst könnte jenes nicht bestehen. So scheinst du denn, o Gott! wegen deiner unendlichen Güte veränderlich, weil du die veränderlichen Creaturen nicht verlässest; doch wie du die absolute Güte bist, so bist du nicht veränderlich, weil du der Veränderlichkeit nicht folgst. O Gott von unendlicher Tiefe! du verlässest und begleitest die Creaturen nicht. O unerklärliche Liebe! du gibst dich dem dich Anschauenden hin, als empfangest du von ihm das Sein und machst dich ihm gleichgestaltet, damit er dich um so mehr liebe, je ähnlicher du ihm erscheinst; denn wir können doch unmöglich uns selbst hassen. Wir lieben, was unser Sein angeht und begleitet, wir umfangen unser Gleichbild, weil es uns repräsentirt und wir in ihm uns lieben. Du, o Gott! zeigst dich uns in der Demuth deiner unendlichen Güte, als wärest du unser Geschöpf, um uns so an dich zu ziehen. Ja, du ziehest uns an dich auf jede mögliche Weise, in der das freie vernünftige Geschöpf angezogen werden kann. In dir, o Gott! coincidirt das Erschaffenwerden mit dem Erschaffen; denn die Aehnlichkeit, die als von mir erschaffen erscheint, ist die Wahrheit, die mich erschafft, damit ich verstehe, wie innig ich mit dir verbunden sein soll, da in dir das Geliebtwerden mit dem Lieben coincidirt. Denn wenn ich mich in dir, dem mir Aehnlichen, lieben soll, und um so mehr hiezu verpflichtet bin, wenn ich sehe, daß du mich als dein Geschöpf und Abbild liebst, wie sollte der Vater den Sohn nicht lieben, der Sohn und Vater zugleich ist (qui sic est filius, quod pater)? Wenn Der große Liebe verdient, welcher der vermeintliche Sohn, bei richtiger Erkenntniß aber der Vater ist (qui est aestimatione filius, cognitione pater), verdienst dann du nicht die größte Liebe, der du über den vermeintlichen Sohn wie über den wirklichen Vater weit hinausreichst? Du wolltest, o Gott! die kindliche Liebe zu dir auf jene menschliche Anschauung von dir gründen; du willst ähnlicher als ein Sohn uns erscheinen und zärtlicher als ein Vater erkannt werden, weil du die Liebe bist, welche die Liebe so des Sohnes als des Vaters in sich begreift (tu Deus voluisti filialem dilectionem in aestimatione constitui et vis similior filio aestimari et intimior patre cognosci, quia es amor, complicans tam filialem quam paternalem dilectionem). So sei denn du, meine süße Liebe! mein Gott! gepriesen in Ewigkeit!

16.

Wäre Gott nicht unendlich, ſo gäbe es kein Ziel und Ende unſerer Sehnſucht.

Im Feuer erliſcht nicht die Gluth und in der Liebe zu dir, o Gott! nicht die Sehnſucht, da du das Urbild alles Wünſchenswerthen und die Wahrheit biſt, die in aller Sehnſucht erſtrebt wird. Da ich nun durch deine honigſüße Gnade angefangen habe, deine unbegreifliche Lieblichkeit zu koſten, die mir um ſo lieber iſt, je unendlicher ſie erſcheint, ſo ſehe ich, daß du, o Gott! deßhalb von allen Geſchöpfen unerkannt biſt, damit ſie in dieſer heiligen Unwiſſenheit wie in einem unzählbaren und unerſchöpflichen Schatze deſto mehr Ruhe finden. Eine weit größere Freude empfindet, wer einen Schatz gefunden hat, den er als unzählbar und unendlich erkannt hat, als wer einen zu ermeſſenden endlichen Schatz entdeckt hat. Daher iſt dieſe heilige Unkenntniß deiner Größe die erſehnte Nahrung für meinen Geiſt, zumal, da ich dieſen großen Schatz in meinem Acker gefunden, ſo daß er mein Schatz iſt. O Quelle des Reichthums! du willſt dich durch mein Beſitzthum begrenzen laſſen und doch unbegrenzt und unbegreiflich bleiben, weil du eine Fülle von Süßigkeiten biſt, von denen keine das Ziel erreichen kann. Wie könnte die Begierde nach dem Nichtſeienden begehren? der Wille mag nach dem Seienden oder Nichtſeienden begehren, das Begehren ſelbſt kann nie ruhen, ſondern geht in's Unendliche. Du ſteigſt zu uns herab, o Herr! um erfaßt zu werden und bleibſt doch ungemeſſen und unendlich, und bliebeſt du nicht unendlich, ſo bliebeſt du nicht das Ziel der Sehnſucht; du biſt unendlich, um das Ziel aller Sehnſucht zu ſein. Denn die Sehnſucht des Geiſtes geht nicht nach dem hin, was größer oder erſehnenswerther ſein kann. Nun aber alles Nicht-Unendliche (omne citra infinitum) kann größer ſein. Du biſt alſo, o Gott! die Unendlichkeit ſelbſt, die ich allein in all' meiner Sehnſucht erſehne. Der Wiſſenſchaft des Unendlichen kann ich mich nicht mehr nähern, als indem ich es als unendlich erkenne. Je mehr ich alſo dich, meinen Gott, als unbegreiflich erkenne, deſto mehr nähere ich mich dir, weil ich mich dem Ziele meiner Sehnſucht nähere. Meine Sehnſucht, in der du wiederſcheinſt, führt mich zu dir; ſie wirft alles Endliche, jeden Begriff von ſich, weil ſie darin nicht ruhen kann; nur durch dich wird ſie zu dir geführt. Du aber biſt der Anfang ohne Anfang, das Ende ohne Ende. Durch den ewigen Anfang, von welchem meine Sehnſucht ihr Sein hat, wird ſie zu dem Ziele ohne Ziel, zum unendlichen Ziele geführt. Ich ſehe dich, Herr und Gott! in einer Art von Entzückung (in raptu quodam mentali); denn wenn das Auge nicht durch den Anblick, das Ohr nicht durch das Gehörte, ſo wird noch weniger der Geiſt durch

den Geiſt (intellectus intellectu) geſättigt. Was alſo den Geiſt ſättigt und ſein Ziel iſt, iſt nicht das, was er erkennt, ſo wie ihn auch das nicht ſättigen kann, was er durchaus nicht erkennt, ſondern nur das, was er, ohne es zu begreifen, erkennt (sed solum id, quod non intelligendo intelligit). Was der Geiſt in der Art als erkennbar erkennt, daß es nie vollkommen erkannt werden kann, das kann ihn allein ſättigen. Wer einen unerſättlichen Hunger hat, den ſättigt nicht wenig Speiſe, noch eine Speiſe, zu der er nicht gelangen kann, ſondern nur eine ſolche Speiſe, die zu ihm gelangt und, ob ſie gleich beſtändig genoſſen wird, doch nie vollſtändig verzehrt werden kann, weil ſie von der Art iſt, daß ſie durch das Genießen ſich nicht vermindert, ſomit unendlich iſt.

17.

Gott kann nur als dreieiniger vollkommen erkannt werden.

Du haſt dich mir, o Herr! ſo liebenswürdig gezeigt, daß du nicht liebenswürdiger ſein kannſt, denn du biſt unendlich liebenswürdig, mein Gott! Nie alſo kannſt du von jemand ſo geliebt werden, wie du Liebe verdienſt, außer von einem unendlich Liebenden. Wäre nicht ein unendlich Liebender, ſo wäreſt du nicht unendlich liebenswürdig. Deine Liebenswürdigkeit, welche darin beſteht, daß du ins Unendliche geliebt werden kannſt, bedeutet auch zugleich das in's Unendliche Liebenkönnen. Aus dem unendlich Liebenkönnen und unendlich Geliebtwerdenkönnen entſteht das unendliche Band der Liebe zwiſchen dem unendlich Liebenden und unendlich Liebenswürdigen, die keine Vermehrung zuläßt. So biſt denn du, o Gott! der du die Liebe biſt, die liebende Liebe, die liebenswürdige Liebe und die Verbindung (nexus) beider ... Du biſt alſo, o Gott! die unendliche Liebe, die ohne einen Liebenden, Geliebten und die Verbindung beider von mir nicht als eine natürliche und vollkommene Liebe erkannt werden kann. Denn was in der endlichen (contractus) Liebe gefunden wird, kann in der unendlichen nicht fehlen. Du aber, o Gott! biſt die vollkommenſte und einfachſte Liebe. Daher ſind in dir der Liebende, der Geliebte und die Verbindung beider nicht etwas Anderes, ſondern du ſelbſt, mein Gott! Sie ſind nicht Drei, ſondern Eines ... O bewunderungswürdiger Gott! der du nicht Einzahl, nicht Mehrzahl biſt, ſondern über Beides erhaben, einigdrei (unitrinus) und dreieinig (triunus). Ich ſehe alſo in der Mauer des Paradieſes, wo du biſt, die Mehrzahl mit der Einzahl coincidiren und dich weit darüber hinaus wohnen. Lehre mich, o Herr! wie ich das als möglich begreifen kann, was ich als nothwendig einſehe. Wer da ſagt: Eines, Eines, Eines, ſagt dreimal Eines, aber nicht drei, ſondern das Eine dreimal; er wiederholt das Eine, er zählt aber nicht, denn zählen heißt das Eine zu einem Andern machen (unum

alterare), das Eine und dasſelbe aber dreimal wiederholen, heißt, ohne Zahl vermehren . . . In der endlichen Liebe ſind jene drei nicht weſenhaft (essentialiter) verbunden und eine Einheit, ſondern gehen in Differenzen in eine Dreiheit auseinander . . .

So habe ich nun in einem Bilde den Vorgeſchmack deiner Weſenheit ausgedrückt. Doch verzeihe mir, wenn ich den unbeſchreiblichen Genuß deiner Süßigkeit zu ſchildern verſuche. Wenn die Süßigkeit eines unbekannten Obſtes keine Schilderung, keine Beſchreibung zuläßt, wer bin ich armer Sünder, der ich dich, Unſichtbaren, darzuſtellen und jene unendliche Süßigkeit Andern zum Genuſſe darzubieten mir herausnehme, die ich ſelbſt noch nicht zu koſten verdient habe und durch meine Darſtellung eher verkleinere als vergrößere? Doch deine große Güte, o mein Gott! läßt auch Blinde vom Lichte reden und das Lob eines Gegenſtandes verkünden, von dem ſie nichts wiſſen und wiſſen können, es werde ihnen denn geoffenbart. Die Offenbarung aber berührt den Geſchmack nicht, das Ohr des Glaubens nicht die zu verkoſtende Süßigkeit. Das haſt du, mein Gott! mir geoffenbart, daß die unendliche Süßigkeit kein Ohr gehört und keines Menſchen Herz je empfunden hat, welche du Denen bereitet haſt, die dich lieben. Das hat uns dein großer Apoſtel Paulus geoffenbart, der über die Mauer der Coincidenz ins Paradies entzückt wurde, wo du allein enthüllt (revelate) geſchaut werden kannſt, du die Quelle aller Wonne. Ich habe dieſer Entzückung mich hinzugeben verſucht (conatus sum me subjicere raptui), im Vertrauen auf deine unendliche Güte, um dich, Unſichtbaren, zu ſehen und deine unenthüllbare und doch enthüllte Anſchauung (et visionem revelatam irrevelabilem). Wohin ich aber gekommen bin, weißt du, ich weiß es nicht; es genügt mir deine Gnade, durch die du mir die Gewißheit gibſt, daß du unbegreiflich ſeieſt, und die feſte Hoffnung in mir begründeſt, ich werde einſt, von dir geleitet, zum Genuſſe deiner ſelbſt gelangen.

18.

Wäre Gott nicht dreieinig, ſo wäre er nicht die Glückſeligkeit.

Möchten doch, o Herr! die Augen des Geiſtes Alle öffnen, welche ſie als Gabe von dir erhalten haben, und mit mir erkennen, daß du Gott, der Eiferer, weil du die liebende Liebe biſt, nichts haſſen kannſt. In dir, dem liebenswürdigen Gott, der alles Liebenswürdige in ſich faßt, liebſt du alles Liebenswürdige. So mögen Alle mit mir einſehen, durch welches Bündniß du mit Allen vereinigt biſt. Du liebſt, o Gott! Alles und Jedes, du breiteſt deine Liebe über Alle aus; doch Viele lieben dich nicht und ziehen Anderes dir vor. Indeſſen wäre das Liebenswürdige nicht verſchieden von dem Liebenden, ſo wäreſt du Allen ſo lie-

benswürdig, daß ſie außer dir nichts lieben könnten, und alle vernünftigen Naturen wären genöthigt, dich zu lieben. Du biſt aber ſo edelmüthig, mein Gott! daß du es dem freien Willen der vernünftigen Seelen überläſſeſt, dich zu lieben oder nicht. Daher wird deine Liebe nicht immer mit Gegenliebe erwiedert (quapropter ad amare tuum non sequitur, quod ameris). Während du, mein Gott! durch ein Band der Liebe mit Allen geeinet biſt, iſt nicht jeder vernünftige Geiſt mit dir geeint. Jede vernünftige Seele haſt du durch deine Liebe dir zur Braut gewählt; aber nicht jede Braut liebt dich als ihren Bräutigam, ſondern hängt ſich oft an einen Andern. Wie könnte aber deine Braut, mein Gott! die menſchliche Seele, ihr Ziel erreichen, wäreſt du nicht liebenswürdig, ſo daß ſie, indem ſie dich, den Liebenswürdigen, liebt, zur glückſeligen Vereinigung mit dir gelangen kann? Wer kann alſo dich als den dreieinigen Gott läugnen, wenn er doch einſieht, daß du weder der edelmüthige und vollkommene Gott biſt, noch daß es einen freiwählenden Geiſt gäbe und dieſer zum Genuſſe deiner und ſo zu ſeiner Glückſeligkeit gelangen könnte, wäreſt du nicht dreieinig? Weil du die erkennende und erkennbare Vernunft (intellectus intelligens et intellectus intelligibilis) und die Verbindung beider biſt, darum kann die erſchaffene Vernunft in dir, ihrem erkennbaren Gott, die Vereinigung mit dir und ſo die Glückſeligkeit erreichen. Ebenſo kann der erſchaffene liebende Wille, da du die liebenswürdige Liebe biſt, mit dir, ſeinem liebenswürdigen Gott, die Vereinigung und ſo die Glückſeligkeit vollziehen. Wer dich, das geiſtige Licht, aufnimmt, kann zu einer ſolchen Vereinigung mit dir gelangen, daß er dir geeinet iſt, wie der Sohn mit dem Vater. Ich ſehe durch deine Erleuchtung, o Herr! ein, daß die vernünftige Natur die Vereinigung mit dir nur darum vollziehen kann, weil du liebenswürdig und geiſtig erfaßbar (intelligibilis) biſt. Sie iſt nicht der Vereinigung fähig mit dir, dem liebenden Gott (denn ſo wäreſt du nicht ihr Object), ſondern mit dir, als ihrem liebenswürdigen Gott, da das Liebenswürdige das Object des Liebenden iſt ... Der Menſch, der auf dieſe Weiſe mit dir, ſeinem Gott, ſich vereint, geht in eine Verbindung ein, die wegen ihrer Innigkeit und Feſtigkeit den Namen der Kindſchaft (filiationis) erhalten mag; denn wir kennen kein feſteres Band, als das der Kindſchaft. Iſt dieſe Verbindung die größtmögliche geworden und kannſt du, liebenswürdiger Gott! von einem Menſchen nicht noch mehr geliebt werden, dann erreicht jene Verbindung die vollkommenſte Kindſchaft. Dieſe iſt dann die Vollendung, die jede mögliche Kindſchaft in ſich begreift, durch welche alle Kinder die höchſte Glückſeligkeit und Vollkommenheit erlangen. In dem oberſten Sohne iſt die Kindſchaft wie die Kunſt in dem Künſtler, wie das Licht in der Sonne, in allen Andern nur wie die Kunſt in den Schülern oder

das Licht in den Sternen. (Dieſer Oberſte in der Kindſchaft iſt der Sohn Gottes, Jeſus Chriſtus.)

19.

Jeſus iſt die Vereinigung (unio) Gottes und des Menſchen.

Ich ſage dir unausſprechlichen Dank, Gott, Leben und Licht meiner Seele! denn ich erkenne jetzt den Glauben, den durch Belehrung (revelatione) der Apoſtel die katholiſche Kirche feſthält, nämlich daß du, liebender Gott! aus dir den liebenswürdigen Gott erzeugt und daß du, gezeugter liebenswürdiger Gott! der abſolute Vermittler biſt. Denn durch dich iſt Alles, was iſt und ſein kann; du, liebender Gott! faſſeſt (complicas) Alles in dir, dem liebenswürdigen Gott. Alles, was du, o Gott! willſt oder denkſt, iſt in dir, dem liebenswürdigen Gott, enthalten (complicatum). Es kann nichts ſein, außer du wolleſt, daß es ſei. Es hat alſo Alles in deinem liebenswürdigen Gedanken die Urſache, den Grund des Seins; es gibt keinen andern Grund aller Dinge, außer dein Wohlgefallen, und nichts gefällt dem Liebenden als das Liebenswürdige. So biſt alſo du, liebenswürdiger Gott! der Sohn Gottes des liebenden Vaters, denn auf dir ruht das ganze Wohlgefallen des Vaters (in te enim est omnis complacentia patris). So iſt alles erſchaffbare Sein in dir, dem liebenswürdigen Gott, enthalten. Da demnach aus dir, dem liebenden Gott, der liebenswürdige Gott iſt, wie der Sohn aus dem Vater, ſo biſt du dadurch, daß du, der liebende Gott, Vater des liebenswürdigen Gottes des Sohnes biſt, der Vater von Allem, was iſt. Denn dein Gedanke (conceptus) iſt der Sohn und Alles in ihm, er iſt die Einigung mit dir und der Gedanke von dir, woraus ſich die Thätigkeit und Wirkſamkeit erhebt, in der er die Wirklichkeit und Entfaltung von Allem iſt. (Nam conceptus tuus est filius, et omnia in ipso, et unio tua et tuus conceptus est actus et operatio exsurgens, in qua est omnium actus et explicatio.) Wie nämlich aus dir, dem liebenden Gott, der liebenswürdige Gott erzeugt wird, welches Erzeugen ein Denken iſt (quae generatio est conceptio), ſo geht aus dir, dem liebenden Gott und dem liebenswürdigen Gedanken, der aus dir erzeugt iſt, deine Wirkſamkeit und der Begriff von dir (actus tuus et tuus conceptus) hervor, der ein Band iſt (nexus nectens) und ein Gott, der dich und deinen Gedanken einigt; gleichwie das Lieben den Liebenden und das Liebenswürdige in der Liebe einigt, welche Verbindung ein Geiſt genannt wird, denn der Geiſt iſt gleichſam eine Bewegung, die aus dem Bewegenden und Bewegbaren hervorgeht. Sie iſt alſo die Entfaltung des Gedankens des Bewegenden. Es entfaltet ſich demnach Alles in dir, Gott, heiliger Geiſt! wie Alles in dir gedacht wird, Gott Sohn! Durch deine

Erleuchtung ſehe ich nun, daß Alles in dir, dem Sohne Gottes des Vaters, als in ſeinem Grunde, Begriffe, Urſache und Urbilde, und der Sohn die Vermittlung (medium) von Allem iſt, weil er die Vernunft iſt. Denn mittelſt der Vernunft und Weisheit wirkeſt du Alles, Gott Vater! Der Geiſt oder die Bewegung ſetzt den Gedanken der Vernunft in Wirklichkeit, wie der Kaſten als Gedanke des Künſtlers mittelſt der bewegenden Kraft der Hände zur Wirklichkeit wird. Sodann ſehe ich, mein Gott! daß dein Sohn die Vermittlung der Einigung von Allem iſt, ſo daß Alles durch Vermittlung des Sohnes in dir ruht. Ich ſehe Jeſum, der geprieſen ſei, den Menſchenſohn deinem Sohne auf das Höchſte (altissime) geeint und daß das Menſchenkind mit dir, Gott Vater! nur durch Vermittlung deines Sohnes, des abſoluten Vermittlers, vereint werden konnte. Wer wird nicht auf das Höchſte entzückt, wenn er dieſes aufmerkſam überdenkt? Du, mein Gott! offenbarſt mir Armen das Geheimniß, daß ich einſehe, der Menſch könne dich, o Vater! nicht erkennen, außer in deinem Sohne, welcher erkennbar und der Mittler iſt, ſo wie daß dich erkennen heiße, mit dir vereinigt werden. Es kann alſo der Menſch mit dir durch deinen Sohn, der das Mittel der Vereinigung iſt, vereinigt werden. Die menſchliche Natur, auf das Höchſte mit dir vereint, kann in keinem Menſchen eine innigere Vereinigung mit dir vollziehen. Ohne Vermittlung kann ſie mit dir nicht vereinigt werden. Sie wird daher durch die gegebene Vermittlung auf das Höchſte vereint, ſie ſelbſt aber wird nicht die Vermittlung. Wiewohl ſie aber ſelbſt nicht die Vermittlung werden kann, da ohne Vermittlung keine Vereinigung mit dir möglich iſt, ſo wird ſie doch durch eine abſolute Vermittlung dergeſtalt mit dir verbunden, daß zwiſchen ihr und deinem Sohne, der dieſe abſolute Vermittlung iſt, keine weitere Vermittlung möglich iſt; denn ſonſt wäre ſeine Vermittlung nicht die höchſtmögliche. O guter Jeſu! in dir ſehe ich die menſchliche Natur auf das Höchſte mit Gott dem Vater vereinigt! Der Menſchenſohn iſt in dir, o Jeſus! der du Menſchenſohn biſt, mit dem Gottesſohn auf das Höchſte vereinigt, und mit Recht heißt du daher Sohn Gottes und Sohn des Menſchen. Deine Menſchenſohnſchaft beruht (subsistit) auf deiner Gottesſohnſchaft, nicht bloß als inbegriffen, ſondern wie das Angezogene an der anziehenden Kraft, die verurſachte Subſtanz an der ſubſtanzgebenden (substantiatum in substantiante). Eine Trennung (separatio) des Menſchenſohns von dem Gottesſohne iſt in dir, o Jeſus! nicht möglich. Dieſe Trennung entſteht daraus, daß eine Vereinigung größer ſein konnte; wo dies nicht iſt, kann nichts dazwiſchen kommen. Größer aber kann es keine Vereinigung geben, als wo das Geeinte in dem Einigenden ſeine Subſiſtenz hat. So iſt es in Jeſus. Ehre ſei dir, Gott! in Ewigkeit!

20.

Jesus ist das Band (copulatio) der göttlichen und menschlichen Natur.

Du, o ungeschwächtes Licht! zeigst mir, daß die höchste Vereinigung, in welcher die menschliche Natur in meinem Jesus mit deiner göttlichen Natur verbunden ist, in keiner Weise der unendlichen Vereinigung ähnlich ist. Denn die Einigung, in welcher Gott der Vater mit Gott dem Sohne vereinigt ist, ist der hl. Geist; daher ist sie eine unendliche Vereinigung, sie reicht in die absolute und wesenhafte Identität hinein (pertingit in identitatem etc.). Nicht das Gleiche gilt von der Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen. Die menschliche Natur kann nicht in die wesenhafte Vereinigung mit der göttlichen übergehen, so wenig als das Endliche mit dem Unendlichen unendlich vereinigt werden kann, denn es ginge sonst in die Identität mit dem Unendlichen über und hörete auf, endlich zu sein. Daher ist die Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen (in Jesus) nur eine höchstmögliche Anziehung (attractio) der menschlichen Natur an (ad) die göttliche, so daß die menschliche Natur als solche nicht weiter und höher angezogen werden könnte. Es ist also die größte Vereinigung, jedoch nicht die absolut größte, wie die göttliche Vereinigung ist. So sehe ich denn durch deine Güte und Gnade in dir, o Jesus! dem Menschensohne, den Sohn Gottes und in dem Sohne Gottes den Vater. Ich sehe in dir, dem Menschensohne, den Sohn Gottes, weil du in der Art Menschensohn bist, daß du zugleich Gottes Sohn bist; in der angezogenen endlichen Natur sehe ich die anziehende unendliche, in dem absoluten Sohne sehe ich den absoluten Vater; denn der Sohn kann als Sohn nicht erkannt werden, ohne daß nicht auch der Vater erkannt wird. Ich sehe in dir, o Jesus! die göttliche Sohnschaft (Kindschaft, filiatio), welche die Wahrheit aller Sohnschaft ist, und sehe zugleich die höchstmögliche menschliche Sohnschaft als das allerähnlichste Abbild der absoluten Sohnschaft. Gleichwie das Abbild, zwischen welchem und dem Urbilde kein vollkommeneres Abbild dazwischen treten kann, am allernächsten in der Wahrheit, deren Abbild es ist, subsistirt, so sehe ich die menschliche Natur in der göttlichen subsistiren. In deiner menschlichen Natur sehe ich somit Alles, was ich auch in deiner göttlichen wahrnehme, doch ist dort auf menschliche Weise, was hier die göttliche Wahrheit selbst ist. Was ich Menschliches an dir, o Jesus! sehe, ist eine Aehnlichkeit der göttlichen Natur, die aber ohne Medium an das Urbild so angeschlossen ist, daß sie nicht ähnlicher sein könnte. In der menschlichen oder vernünftigen Natur sehe ich den verständigen Menschengeist mit dem göttlichen Geiste, welcher der absolute

Verstand ist, auf das Innigste geeint, ebenso die menschliche Vernunft mit der göttlichen Vernunft; ich sehe Alles in deiner Vernunft, o Jesus! Denn du erkennst Alles, o Jesus! als Gott, und dieses Erkennen ist das Sein von Allem. Du erkennst Alles als Mensch, und dieses Erkennen ist die Aehnlichkeit von Allem. Denn der Mensch erkennt jedes Ding nur durch eine Aehnlichkeit: der Stein ist im menschlichen Geiste nicht als in seinem Grunde, sondern als Aehnlichkeit der Species. Es ist also in dir, o Jesus! das menschliche Erkennen mit dem göttlichen Erkennen geeint, wie das vollkommenste Abbild mit der Wahrheit des Urbildes.... Ich sehe dich, o guter Jesus! innerhalb der Mauer des Paradieses; denn dein Geist ist Wahrheit und Abbild zugleich, wie du Gott und Creatur zugleich bist, unendlich und endlich zugleich. Es ist unmöglich, dich diesseits (citra) der Mauer zu sehen, weil du die Vereinigung (copulatio) der schaffenden göttlichen und der erschaffenen menschlichen Natur bist. Das ist aber zwischen deinem Geist und dem eines jeden Menschen der große Unterschied, daß kein Mensch Alles weiß, was der Mensch wissen kann, weil keines Menschen Geist mit dem Urbilde aller Dinge so vereinigt ist, daß diese Vereinigung nicht inniger und thatkräftiger (magis in actu) sein könnte. Dein Geist aber erkennt wirklich (actu) Alles, was der Mensch erkennen kann, weil in dir die menschliche Natur die vollkommenste ihrem Urbilde am nächsten ist. Es übersteigt daher dein menschlicher Geist jeden menschlichen Geist in der Vollkommenheit der Erkenntniß. Alle vernünftigen Geister sind weit unter dir; für sie alle bist du, o Jesus! der Lehrmeister, das Licht und die Vollendung. Durch dich gelangen sie, als durch den Vermittler, zur absoluten Wahrheit. Du bist der Weg zur Wahrheit und zugleich die Wahrheit selbst, das Leben für das Leben des Geistes und zugleich das Leben selbst, der Wohlgeruch der erfreuenden Nahrung und zugleich der erfreuende Genuß selbst. Darum, o süßester Jesus! sei gepriesen in Ewigkeit!

21.

Ohne Jesus gibt es keine Glückseligkeit.

Jesus, Vollendung des Universums (finis universi), in welchem jede Creatur als im Höchsten der Vollkommenheit ruhet, du bist allen Weisen dieser Welt gänzlich unbekannt, weil wir von dir das Entgegengesetzte mit vollster Wahrheit aussagen: du bist Schöpfer und Geschöpf, das Anziehende und das Angezogene, das Endliche und das Unendliche. Dies als möglich anzunehmen, halten sie für Thorheit. Sie fliehen daher deinen Namen, und fassen dein Licht nicht, mit dem du uns erleuchtest. Indem sie sich aber für weise halten, bleiben sie Thoren, unwissend und blind in

Ewigkeit. Würden ſie glauben, daß du Chriſtus, Gott und Menſch biſt, würden ſie die Worte des Evangeliums als die eines ſo großen Lehrmeiſters annehmen und behandeln, ſo würden ſie auf das Klarſte einſehen, daß im Vergleiche zu dem Lichte, das in deinen einfachen Worten verborgen iſt, alles Andere dichte Finſterniß und Unwiſſenheit iſt. Nur gläubigen Kindern wird dieſe gnadenreiche, Leben ſpendende Offenbarung zu Theil. In deinem geheiligten Evangelium, dieſer Himmelsſpeiſe, iſt, wie in dem Manna, alle Süßigkeit der Sehnſucht verborgen, die nur von dem mit Glauben es Genießenden verkoſtet werden kann. Nur wer es gläubig aufnimmt, erfährt auf das Zuverläßigſte, daß du vom Himmel gekommen und der einzige Lehrer der Wahrheit biſt. O guter Jeſus! du biſt der Baum des Lebens im Paradieſe aller Wonnen; Niemand kann mit dem erſehnten Leben geſpeist werden, als nur durch deine Frucht. Du biſt, o Jeſus! die Speiſe, die allen Kindern Adams verwehrt iſt, welche aus dem Paradieſe vertrieben, von der Erde, auf der ſie ſich abmühen, ihre Nahrung ſuchen. Daher muß Jeder den alten Menſchen, den Hochmuth, ausziehen, und den neuen Menſchen der Demuth, der nach dir geſtaltet iſt, anziehen, wenn er innerhalb des Paradieſes der Wonne die Nahrung des Lebens verkoſten will. Der neue und der alte Adam haben die gleiche Natur, aber im alten Adam iſt ſie thieriſch, in dir, dem neuen Adam, geiſtig, weil geeint mit Gott, welcher Geiſt iſt. Jeder Menſch muß daher, wie durch die ihm und dir gemeinſame Natur, ſo auch in Einem Geiſte mit dir, o Jeſus, vereinigt ſein, um ſo in ſeiner Natur, die er mit dir gemein hat, zu Gott dem Vater, der im Paradieſe iſt, zu gelangen. Gott den Vater und dich ſeinen Sohn erkennen, heißt im Paradieſe und der ewigen Glorie ſein; wer außer dem Paradieſe iſt, kann dieſe Anſchauung nicht haben, da weder Gott der Vater, noch du, Jeſus, außer dem Paradieſe zu finden biſt. Es hat alſo Jeder die Glückſeligkeit erlangt, wer mit dir, o Jeſus! wie das Glied mit dem Haupte vereinigt iſt. Niemand kann zum Vater kommen, er ſei denn vom Vater gezogen (attractus). Der Vater hat durch ſeinen Sohn deine Menſchheit, o Jeſus, angezogen und durch dich, o Jeſus, zieht nun der Vater alle Menſchen an ſich... Ohne dich iſt es alſo unmöglich, die Glückſeligkeit zu erlangen. Du, o Jeſus! biſt die Offenbarung des Vaters. Denn der Allen unſichtbare Vater iſt nur dir ſeinem Sohne ſichtbar, und durch dich Demjenigen, der durch dich und deine Offenbarung ihn zu ſehen verdienen wird... Kein Weiſer dieſer Welt kann die wahre Glückſeligkeit erlangen, wenn er dich nicht kennt. Kein Glücklicher kann den Vater ſehen, außer mit dir, o Jeſus! innerhalb des Paradieſes. Auch von dem Glücklichen kann das Entgegengeſetzte, wie von dir, o Jeſus! ausgeſagt werden, da er mit dir in dem vernünftigen, natürlichen und Einen Geiſte geeinet iſt. Denn es

ruht jeder glückliche Geist in deinem Geiste, wie der Neubelebte in dem Belebenden. Es sieht jeder glückliche Geist den unsichtbaren Gott und ist durch dich, o Jesus! mit dem unzugänglichen und ewigen Gott geeint. So wird das Endliche durch dich mit dem Unendlichen und Nichtzueinenden geeint, der Unbegreifliche wird begriffen in ewigem Genusse, der die höchste nie endende Seligkeit ist.

Erbarme dich, o Jesus! erbarme dich meiner, laß mich dich enthüllt sehen, und meine Seele ist gerettet!

22.

Wie Jesus sieht und wirkt.

Das Auge des Geistes kann sich nicht satt sehen an dir, o Jesus! Du bist die Ergänzung (complementum) jeder geistigen Schönheit und aus diesem Bilde schließe ich, daß dein Blick, o gepriesener Jesus! überaus wunderbar und staunenswerth ist. Als du in dieser sichtbaren Welt wandeltest, hattest du fleischliche Augen wie wir, mit denen du die Gegenstände scharf und genau unterschiedest. Aber noch mehr! Aus der Gestalt des Antlitzes und der Augen Derer, die du sahest, schloßest du mit Wahrheit auf ihre inneren Empfindungen von Zorn, Freude, Trauer. Noch schärfer erkanntest du aus wenigen Zeichen, was im Geiste eines Menschen verborgen war (denn der Geist denkt nichts, was nicht im Angesichte, besonders in den Augen sich ausdrückt, denn es ist der Bote des Herzens). Weit richtiger als jeder erschaffene Geist erkanntest du nach diesen Zeichen das Innere eines Menschen. Aus einem unbedeutenden Zeichen erkanntest du die ganze Geistesrichtung, wie die Verständigen aus wenigen Worten den ganzen Gedankengang einer langen Rede, und Gelehrte aus einigen Blicken in ein Buch den ganzen Sinn des Schriftstellers errathen. Du, o Jesus! übertrafst in dieser Art von Erkennen alle Vollkommenheit, Schnelligkeit und Scharfsinn aller früheren, jetzigen und der zukünftigen Menschen. War auch dieses menschliche Erkennen an das leibliche Auge gebunden, so war es doch staunenswerth und bewundernswürdig. Denn wenn es Menschen gibt, die durch langes und mühsames Forschen den Sinn eines Schreibenden aus neuerfundenen Schriftzügen und ungesehenen Zeichen herausrathen, so siehest du, o Jesus! unter jedem Zeichen und jeder Figur — Alles. Wenn man von einzelnen Menschen liest, welche die Gedanken der sie Fragenden, selbst wenn dieselben in Gedanken ein Lied singen, aus einigen Zeichen an den Augen errathen, so erkennest du, o Jesus! noch weit besser alle Gedanken aus jeder Bewegung der Augen. Ich kannte ein taubes Weib, das aus der Bewegung der Lippen ihrer Tochter Alles verstand, was diese sagte. Ist dies durch lange Gewohnheit möglich, so gabest du, o Jesus! der du alles zu Wissende wirklich

wußteſt, als der Meiſter aller Lehrmeiſter aus ganz kleinen und von uns unbeachteten Winken und Zeichen über das Innere und ſeine Gedanken ein ganz richtiges Urtheil. — Mit dieſer deiner menſchlich ganz vollkommenen, wiewohl immerhin noch beſchränkten und an ein Organ gebundenen Erkenntniß war jedoch ein abſolutes und unendliches Erkennen (visio) verbunden, vermöge deſſen du Alles und Jedes zugleich als Gott erkannteſt, Abweſendes und Gegenwärtiges, Vergangenheit und Zukunft, die Subſtanz der Dinge. Noch nie hat ein im Fleiſche Lebender außer dir, o Jeſus! die Subſtanz, die Weſenheit der Dinge geſehen. Du allein haſt Seele und Geiſt und Alles im Menſchen auf das Genaueſte geſehen. Wie nämlich das Erkenntnißvermögen des Menſchen mit dem ſinnlichen Sehvermögen ſo vereint iſt, daß der Menſch nicht bloß ſieht, als Thier, ſondern auch unterſcheidet und urtheilt als Menſch, ſo iſt das abſolute Erkennen in dir, o Jeſus! mit dem menſchlichen Erkenntnißvermögen vereinigt. . . . Wie in dem höhern Erkennen des Menſchen alle niedern Stufen des Erkennens, ſo ſind in dem göttlichen Erkennen alle Grade der geiſtigen Erkenntniß inbegriffen. So erkenne ich in Dir, o Jeſus! alle Vollkommenheit: die Vernunft iſt dem Verſtande oder dem discurſiven Erkennen, welches das Oberſte in der Sinnenerkenntniß iſt, übergeordnet; mit der Vernunft in ihrer höchſten Stufe iſt das göttliche Wort vereint. Dieſes Wort Gottes erleuchtet die Vernunft, wie das Sonnenlicht die Welt, es erleuchtet jeden Geiſt. Du biſt alſo allein der Höchſte unter allen Creaturen: Geſchöpf und Schöpfer, der geprieſen ſei!

23.

Jeſus iſt geſtorben, jedoch ohne Auflöſung der Vereinigung mit dem Leben.

O Jeſus, köſtliche Nahrung des Geiſtes, du erſcheinſt mir bewundernswerth, ſo oft ich dich innerhalb der Mauer des Paradieſes betrachte. Denn du biſt das menſchgewordene Wort Gottes und der gottgewordene Menſch (verbum enim Dei es humanatum et homo es deificatus). Du biſt jedoch keine Zuſammenſetzung aus Gott und dem Menſchen. Bei Zuſammengeſetztem iſt eine Proportion nothwendig, aber das Endliche ſteht in keiner Proportion zu dem Unendlichen. Du biſt auch nicht die Coincidenz des Schöpfers mit dem Geſchöpfe in der Weiſe, wie die Coincidenz bewirkt, daß eines zugleich ein Anderes iſt. Denn die menſchliche Natur iſt nicht die göttliche und umgekehrt. Denn die göttliche Natur iſt nicht veränderlich, geht nicht über in etwas Anderes. Man kann dich, o Jeſus! auch nicht eine zwiſchen der göttlichen und menſchlichen in der Mitte ſtehende Natur nennen, die an jeder derſelben participirte, denn die göttliche participirt nicht. Du, o Jeſus! wäreſt dann weder Gott noch

Menſch. Ich erkenne dich, o Herr Jeſus! über allen Verſtand als die Eine Hypoſtaſe (video te — unum suppositum), weil du der Eine Chriſtus biſt, wie ich auch ſehe, daß deine Eine menſchliche Seele, in welcher eine zerſtörliche ſinnliche Natur enthalten iſt, in der geiſtigen unzerſtörlichen Natur ihre Subſiſtenz habe (subsistere). Deine Seele war nicht zuſammengeſetzt aus Zerſtörlichem und Unzerſtörlichem, auch coincidirt das Sinnliche nicht mit dem Geiſtigen, wohl aber ſehe ich die geiſtige Seele mit dem Körper durch die ſinnliche Kraft, welche den Körper belebt, vereinigt (video autem animam intellectualem uniri corpori per virtutem sensibilem, vivificantem corpus). Würde nun das geiſtige Princip (anima intellectiva) die Belebung des Körpers unterlaſſen, ohne daß ſie jedoch vom Körper ſich trennte, ſo wäre der Menſch todt, weil das Leben fehlte (quia vita cessaret). Gleichwohl wäre der Körper nicht vom Leben getrennt, da der Geiſt ſein Leben iſt. Wenn Jemand mittelſt des Geſichts aufmerkſam einen Herankommenden unterſcheiden will und ſeine Aufmerkſamkeit, indem er plötzlich von andern Gedanken ganz in Anſpruch genommen iſt, aufhört, während das Auge immer noch auf den Herankommenden gerichtet iſt, ſo wird das Auge nicht von der Seele, wohl aber von der unterſcheidenden Aufmerkſamkeit der Seele getrennt. Würde mit jener Zerſtreutheit nicht bloß die unterſcheidende (discretiva), ſondern auch die ſinnliche (sensitiva vivificatio) Belebungskraft des Auges aufhören, ſo wäre das Auge todt, weil es nicht belebt würde. Gleichwohl wäre es nicht von dem geiſtigen Principe (a forma intellectiva) getrennt, welches das Sein gibt, wie eine verdorrte Hand mit dem Principe (formae), das den ganzen Körper zuſammenhält, auf dieſe Weiſe vereinigt bleibt. Es gibt Menſchen, die den lebenden Geiſt zurückziehen können und todt und empfindungslos zu ſein ſcheinen, wie der hl. Auguſtin angibt. In dieſem Falle bleibt die geiſtige Natur mit dem Körper vereinigt, der Körper behält ſein lebendes Princip, allein dieſes breitet ſich in Wirklichkeit nicht in den Körper aus. Ich ſehe, daß ein ſolcher Menſch wahrhaft todt iſt, weil ihm das Belebende fehlt (der Tod iſt der Mangel des lebengebenden Princips), und doch wäre dieſer todte Körper nicht von ſeinem Leben, das ſeine Seele iſt, getrennt. Auf dieſe Weiſe ſehe ich das abſolute Leben, welches Gott iſt, mit deinem menſchlichen Geiſte, o gütigſter Jeſus! und durch dieſen mit deinem Körper unzertrennlich vereinigt. Denn dieſe Vereinigung iſt die größtmögliche und eine trennbare Vereinigung ſteht weit unter ihr. Es kann alſo und wird nie wahr ſein, daß die göttliche Natur von deiner menſchlichen getrennt war, ſomit auch nicht von der Seele und dem Körper, ohne welche die menſchliche Natur nicht denkbar iſt. So wahr es iſt, daß deine Seele aufgehört hat, den Körper zu beleben und du wahrhaftig in den Tod gegangen biſt, ſo gewiß iſt

es, daß dein Körper nie von der Wahrheit des Lebens getrennt wurde (quamvis verissimum sit, animam tuam desiisse corpus vivificare et te veraciter mortem subiisse et tamen nunquam a veritate vitae separatum). Wenn jener Priester, den Auguſtin erwähnt, was immer für eine Gewalt hatte, die Belebung aus dem Körper hinwegzunehmen, indem er ſie in die Seele zurückzog, wie wenn eine brennende Kerze in einem Zimmer lebend gedacht würde und die Strahlen ins Centrum ihres Lichtes zurückzöge d. h. nicht mehr ausſtrömen ließe, ohne jedoch aus dem Zimmer entfernt zu werden; was Wunder, wenn du, o Jeſus! die Gewalt hatteſt, da du das lebendige und freieſte Licht biſt, die belebende Seele zu geben und zu nehmen (vivificantem animam ponendi et tollendi)? Als du ſie weggeben wollteſt, erlitteſt du den Tod, als du ſie wieder nehmen wollteſt, biſt du durch eigene Kraft auferſtanden. Man ſagt nämlich, die Seele werde weggegeben, wenn der menſchliche Geiſt aufhört, zu beleben. Gibt er dieſe Verrichtung auf und trennt er ſich inſofern (quoad hoc) vom Körper, ſo iſt er deßhalb noch nicht ſchlechthin vom Körper getrennt.

Solches gibſt du mir ein, o Jeſus! um mir, dem Unwürdigſten, ſoweit ich es faſſen kann, zu zeigen, daß in dir die ſterbliche menſchliche Natur die Unſterblichkeit angezogen habe, auf daß alle Menſchen von gleicher menſchlicher Natur in dir Unſterblichkeit und göttliches Leben erlangen können. Was iſt ſüßer, was erfreulicher, als die Ueberzeugung, daß wir in dir, o Jeſus! Alles in unſrer Natur finden, der du allein Alles kannſt, auf das Freigebigſte mittheilſt und nichts uns vorwirfſt (et nil improperas). O unausſprechliche Liebe und Erbarmen! du, o Gott! die Güte ſelbſt, konnteſt deiner unbegrenzten Liebe und Güte nicht genügen, bis du dich ſelbſt uns gabeſt. Dies konnte nicht für dich paſſender, für uns zur Aufnahme leichter geſchehen, als indem du unſere Natur annahmſt, da wir zu deiner Natur nicht gelangen konnten. So kamſt du zu uns und dein Name iſt Jeſus, der in Ewigkeit geprieſene Heiland.

24.

Wie Jeſus das Wort des Lebens iſt.

Ich betrachte durch deine große und liebevolle Gnade dich, o mein Jeſus! wie du das Wort des Lebens verkündigſt und den göttlichen Samen reichlich in die Herzen der Zuhörer ausſtreuſt; ich ſehe, daß nur Diejenigen dich verlaſſen, welche nicht verſtehen, was des Geiſtes iſt. Bleiben ſehe ich diejenigen Jünger, welche die Süßigkeit deiner das Innere belebenden Lehre ſchon zu verkoſten angefangen haben. In ihrer aller Namen hat der Fürſt und oberſte aller Apoſtel, Petrus, das Bekenntniß abgelegt: du haſt Worte des Lebens, und er wunderte ſich, daß Die, welche

das Leben zu erlangen ſuchen, von dir weggehen. Paulus vernahm von dir, o Jeſus! in der Entzückung Worte des Lebens, und von da an vermochte nicht Verfolgung, nicht Schwert und Hunger ihn von dir zu trennen. Niemand hat je dich verlaſſen, der die Worte des Lebens verkoſtet hat. Wer kann einen Bären vom Honig hinwegbringen, wenn dieſer einmal die Süßigkeit verkoſtet hat? Wie groß iſt die Süßigkeit der Wahrheit, die das freudigſte Leben gewährt, weit über alle körperliche Freude? Was iſt ſtärker, als die Liebe, aus der alles Liebenswürdige ſtammt? Wenn das Band der irdiſchen Liebe bisweilen ſo ſtark iſt, daß ſelbſt die Furcht vor dem Tode es nicht zerreißen kann, wie feſt muß dann das Band jener Liebe ſein, aus der alle Liebe ſtammt! Es befremdet mich nicht, daß andere deiner Streiter, o Jeſus! die grauſamſten Strafen für nichts geachtet haben, nachdem du dich ihnen als Nahrung des Lebens hingegeben haſt. O Jeſus, meine Liebe! du haſt den Samen des Lebens auf den Acker der Gläubigen ausgeſäet und mit dem Zeugniß deines Blutes begoſſen; durch den leiblichen Tod haſt du gezeigt, die Wahrheit ſei das Leben des vernünftigen Geiſtes. Der Same wuchs in gutem Erdreiche und gab reiche Frucht .... Weil der vernünftige Geiſt nicht durch den Einfluß des Himmels (der Himmelsbewegung) bedingt wird (necessitatur), ſondern ganz frei iſt, ſo gelangt er, wenn er ſich nicht dem Einfluſſe des Wortes Gottes unterwirft, nicht zur Vollendung, wie ein freier Schüler, der ſein eigener Herr iſt, wenn er ſich nicht dem Worte des Lehrers im Glauben unterwirft, nicht zur Vollkommenheit gelangt; er muß dem Lehrer glauben und ihn hören. Durch das Wort Gottes vervollkommnet ſich der Geiſt, wächst und wird beſtändig fähiger und dem Worte ähnlicher. Dieſe Vervollkommnung, welche aus dem Worte kommt, aus dem auch das Sein hervorgeht, iſt nicht eine vergängliche, ſondern eine gottähnliche Vervollkommnung, wie die Vollendung des Goldes nicht eine vergängliche, ſondern eine himmelsähnliche (coelestiformis) (aus dem Einfluſſe des Sonnenlichts) iſt. Jeder Geiſt muß im Glauben ſich dem Worte Gottes unterwerfen, mit der größten Aufmerkſamkeit die innere (internam) Lehre des höchſten Lehrmeiſters anhören, und hörend, was der Herr durch das Wort zu ihm redet, wird er vollkommen werden. Daher haſt du, o einziger Lehrmeiſter Jeſus! verkündet, der Glaube ſei Jedem, der zum Quell des Lebens gelangen wolle, nothwendig, nach dem Grade des Glaubens richte ſich die Einwirkung der göttlichen Gnade. Nur zwei Stücke haſt du gelehrt, Erlöſer! Glaube und Liebe. Durch den Glauben gelangt der Chriſt zum Worte, durch die Liebe wird er mit ihm vereint; je mehr er ſich naht, deſto mehr wächst ſeine Kraft, und je mehr er liebt, deſto mehr gründet er ſich im Lichte des Wortes (duo tantum docuisti, Christe salvator, fidem et dilectionem. Per fidem accedit intellectus

ad verbum, per dilectionem unitur ei. Quantum accedit, tantum in virtute augetur, et quantum diligit, tantum figitur in luce ejus). Das Wort Gottes iſt innerlich; man darf es nicht außer ſich ſuchen, denn innerlich wirſt du es finden und im Glauben dich ihm nahen. Ihm nahe zu kommen, kannſt du durch Gebet erlangen, denn das Wort wird durch Mittheilung ſeines Lichtes den Glauben erhöhen.

Ich danke dir, o Jeſus! daß ich durch deine Erleuchtung bis daher gelangt bin. In deinem Lichte erkenne ich das Licht meines Lebens: du, das Wort, gibſt allen Glaubenden das Leben und vollendeſt Alle, die da lieben. Gibt es eine kürzere und wirkſamere Lehre als dieſe, o guter Jeſus? du willſt nur Glauben und gebieteſt nur Liebe. Was iſt leichter, als Gott glauben (credere Deo)? Was iſt ſüßer, als ihn lieben? Wie ſüß iſt dein Joch, wie leicht deine Bürde, einziger Lehrer! Wer deine Lehre beobachtet, dem verſprichſt du alles Erſehnte, du verlangſt nichts, was dem Glauben ſchwer, nichts, was der Liebe zu verweigern wäre. Das ſind die Verheißungen an deine Jünger, ſie ſind wahr, weil du die Wahrheit biſt, die nur Wahres verſprechen kann. Ja, dich ſelbſt verſprichſt du, der du die Vollkommenheit eines jeden der Vollkommenheit Fähigen biſt. Lob, Ehre und Dank ſei dir in alle Ewigkeit!

25.

Jeſus iſt die Vollendung (consummatio).

Was iſt es, o Herr! was du dem Geiſte des Menſchen, den du zur Vollkommenheit führſt, einſenkſt? Iſt es nicht dein guter Geiſt, der ganz Wirkſamkeit iſt, die Tugend aller Tugenden, die Vollkommenheit der Vollkommenen? Er iſt es, der Alles bewirket. Wie die Kraft des Sonnenlichts in die Vegetation herabſteigt und dieſelbe zur Vollkommenheit bringt, ſo daß durch ein ganz zuträgliches Auskochen der himmliſchen Wärme mittelſt eines guten Baumes eine gute Frucht hervorkommt, ſo kommt dein Geiſt, o Gott! in den Geiſt eines guten Menſchen und bringt durch die Wärme der göttlichen Liebe die Anlage zur Tugend zum Auskochen und zur Vollkommenheit, ſo daß eine liebliche Frucht entſteht. Die Erfahrung zeigt, daß dieſer einfache, in ſeiner Kraft unendliche Geiſt auf vielfache Weiſe aufgenommen werde. Bei dem Einen bewirkt er die Gabe der Weiſſagung, bei dem Andern die der Auslegung, bei dem Andern die der Wiſſenſchaft u. ſ. f. Seine verſchiedenen Gaben ſind geiſtige Vollkommenheiten, wie dieſelbe Sonnenwärme in verſchiedenen Bäumen verſchiedene Früchte zur Reife bringt. Ich ſehe, o Herr! daß dein Geiſt keinem Geiſte fehlen könne, denn er iſt der Geiſt der Geiſter, die Bewegung aller Bewegungen, er erfüllt den Erdkreis. Er ordnet Alles, was keinen vernünftigen Geiſt hat, durch die geiſtige Natur (per

intellectualem naturam), die den Himmel bewegt, und durch ihre Bewegung Alles leitet, was ihr untergeordnet ist. Die Dispositionen aber in der geistigen Natur hat der Geist Gottes sich selbst ausschließlich vorbehalten, denn er hat sich mit dieser Natur vermählt, er hat sie auserwählt, in ihr zu ruhen, als in seiner bleibenden Wohnung und dem Himmel der Wahrheit; denn nirgends, außer in der geistigen Natur kann die Wahrheit an sich erfaßt werden. Du, o Herr! der du Alles um deiner selbst willen wirkst, hast diese ganze Welt um der geistigen Natur willen erschaffen, wie ein Maler, der verschiedene Farben mischt, um zuletzt sich selbst zu malen und ein Bild von sich zu haben, an dem er Gefallen finde, in dem seine Kunst zur Ruhe komme und er selbst, da er nicht zu vervielfältigen ist, wenigstens in entsprechendem Abbilde vervielfältigt werde. Er macht viele Bilder, weil das Abbild seiner unendlichen Fähigkeit nur in der Vielheit vollkommener sich ausprägen kann. So sind auch alle vernünftigen Geister jedem Geiste dienstbar (opportuni). Wären sie nicht unzählbar, so könntest du, unendlicher Gott, nicht auf eine bessere Weise erkannt werden. Jeder vernünftige Geist sieht in dir, o mein Gott! etwas, was durch die Mittheilung an Andere bewirkt, daß sie dich, ihren Gott, auf noch bessere Weise erkennen. Die liebevollen Geister offenbaren sich gegenseitig ihre Geheimnisse; dadurch steigert sich die Erkenntniß des Geliebten, und die Sehnsucht nach ihm, die Süßigkeit der Freude durchwärmt das Herz (revelant igitur sibi mutuo secreta sua amoris pleni spiritus et augetur ex hoc cognitio amati et desiderium ad ipsum et gaudii dulcedo inardescit). Indeß ohne deinen Sohn Jesus, den du vor seinen Genossen gesalbt hast, welcher Christus ist, fehlte deinem Werke, o Herr und Gott! die Ergänzung, denn in seinem Geiste ruht die Vollendung der erschaffbaren Natur: er ist die höchste, vollkommenste, unvermehrbare Aehnlichkeit Gottes, und eine solche kann es nur Eine geben. Alle andern Geister sind durch seine Vermittlung Aehnlichkeiten. Alle ruhen in ihm als in der höchsten Vollkommenheit des Bildes Gottes, in verschiedener Abstufung. Durch deine Gnade, o mein Gott! (dono tuo) habe ich also diese ganze sichtbare Welt, die ganze Schrift und alle dienenden Geister zu meiner Hülfe; zum Wachsthum in deiner Erkenntniß, zur Hinkehr zu dir treibt mich Alles an. Alle Schrift will nur dich zeigen, alle vernünftigen Geister haben kein anderes Streben als dich zu suchen, und was sie von dir gefunden haben, mitzutheilen. Mehr als dieses hast du mir in Jesus, dem Lehrmeister, den Weg, die Wahrheit und das Leben gegeben, damit mir durchaus nichts fehle. Du stärkst mich durch deinen Geist, du gibst mir durch ihn die Berufswahl und heiliges Verlangen ein. Durch den Vorgeschmack der Süßigkeit der himmlischen Glorie treibst du mich an, daß ich dich, den guten Gott, un-

endlich liebe. Du führst mich in die Entzückung, daß ich über mich selbst hinauskomme und in der Glorie den Ort zum voraus sehe, zu welchem du mich einladest. Viele schmackhafte Genüsse, die mich durch ihren Wohlgeruch fesseln, zeigst du mir; einen Schatz von Reichthum, Leben, Freude, Schönheit läßt du mich schauen. Die Quelle, aus der alles Ersehnte in Natur und Kunst fließet, deckst du mir auf. Nichts bleibt mir Geheimniß. Die Ader der Liebe, des Friedens und der Ruhe verbirgst du mir nicht. Alles bietest du mir Armen an, den du aus Nichts erschaffen hast. Was zögere ich also? warum eile ich nicht, mit Wohlgerüchen gesalbt von meinem Christus, warum eile ich nicht in die Freude meines Herrn? Was hält mich zurück? Hemmte mich bisher die Unkenntniß deiner, o Herr! und die eitle Weltfreude, so soll sie mich fortan nicht mehr hemmen. Ich will, o Herr! weil du mir die Kraft, es zu wollen, gibst, die Dinge dieser Welt verlassen, weil auch die Welt mich verlassen will. Ich eile zum Ziele, ich habe die Laufbahn beinahe vollendet; ich komme der Welt mit dem Lebewohl zuvor, und schmachte nach der Krone. Ziehe mich zu dir, o Herr! Niemand kann zu dir gelangen, außer von dir gezogen. Gezogen von dir löse ich mich los von dieser Welt und vereinige mich mit dir, dem absoluten Gott, in der Glorie des ewigen Lebens. Amen.

Gespräch über das Seinkönnen.

(De Possest.)

Die Sprechenden sind: Bernhard, Johann, der Cardinal.

Bernhard. Da wir die längst ersehnte Gelegenheit haben, den Cardinal zu sprechen, und es ihm nicht lästig fällt, einen längst erwogenen Gedanken mitzutheilen, so bringe Du, mein Abt Johannes! um ihn anzuregen, Etwas aus seiner Philosophie zur Sprache. So angeregt wird er uns ohne Zweifel willkommenen Aufschluß geben. Johannes. Mich hat er schon oft gehört; wenn Du die Anregung gibst, wird er schneller entgegenkommen, da er Dich gerne sieht und lieb hat. Ich werde dabei nicht fehlen. Treten wir näher zum Feuer (Kamin)! Sieh ihn dort auf seinem Sitze, bereit, Deinen Wünschen zu entsprechen. Cardinal. Tretet näher! die ungewöhnliche Kälte fesselt uns und entschuldigt es, wenn wir uns am Kamine zusammensetzen. Bernhard. Da die Zeit drängt, gehorchen wir Deinem Befehle. Cardinal. Ihr habt vielleicht einen Zweifel, da ihr so nachdenklich seid. Machet mich zum Genossen eurer Studien! Johannes. Wir haben allerdings Zweifel, welche Dir Bernhard vorlegen wird. Cardinal. Gut. Bernhard. Ich stieß auf den Brief des Apostel Paulus an die Römer und las dort,

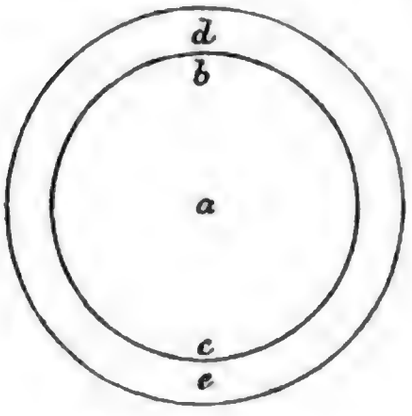
daß Gott den Menschen Das offenbart, was ihnen von ihm bekannt ist. Dies geschehe in der Weise, daß das Unsichtbare von ihm durch Erschaffung der Welt erkannt werde, seine ewige Macht und Gottheit. Darüber wünschen wir von Dir eine Aufhellung zur erhalten. Cardinal. Wer kann den Sinn des Paulus besser geben als Paulus? Das Unsichtbare, sagt er anderswo, ist das Ewige, die zeitlichen Dinge sind Abbilder des Ewigen. Wenn also das, was erschaffen ist, erkannt wird, so wird das Unsichtbare an Gott erkannt: seine Ewigkeit, Kraft und Gottheit. So ist die Erschaffung der Welt eine Offenbarung Gottes. Bernhard. Wir staunen beide darüber, daß das Unsichtbare geschaut werden kann. Cardinal. Es wird unsichtbar geschaut. Bernhard. Wie wird dieses Schauen aus der unsichtbaren Welt entwickelt? Cardinal. Ich weiß, daß, was ich mit den Augen sehe, nicht aus sich selbst ist; es muß von einer höhern Kraft, und diese muß ewig, aus sich selbst sein. Bernhard. Der Apostel scheint aber doch noch einen tiefern Sinn mit seinen Worten zu verbinden, zu einer fruchtbarern Erkenntniß Gottes. Das eröffne uns! Cardinal. Da jedes Existirende das sein kann, was es wirklich ist, so erkennen wir die absolute Actualität als diejenige, durch welche die wirklichen Dinge das sind, was sie sind; wie wenn unser Auge etwas Weißes sieht, wir das Weißsein geistig schauen, ohne welches das Weiße nicht weiß ist. Da nun die Actualität wirklich ist, so kann sie auch sein, weil das Nichtseinkönnende auch nicht ist. Das absolute Seinkönnen kann nichts anderes sein, als das Können und die absolute Actualität nichts anderes als das Wirkliche. Das absolute Seinkönnen kann auch nicht vor der Wirklichkeit sein, wie wir sagen, die Möglichkeit gehe der Wirklichkeit voran. Denn wie wäre sie zur Wirklichkeit geworden, außer durch die Wirklichkeit? Denn wenn das Werdenkönnen sich selbst in Wirklichkeit setzte, so wäre es wirklich, bevor es wirklich ist. Es geht daher die absolute Möglichkeit, durch welche das, was wirklich ist, wirklich sein kann, der Wirklichkeit nicht voran, noch folgt sie ihr nach, denn wie könnte die Wirklichkeit sein, wenn die Möglichkeit nicht wäre? Es sind also gleich ewig die absolute Möglichkeit, Wirklichkeit und die Verbindung Beider. Es gibt aber nicht mehrere Ewige, sondern sie sind so ewig, daß sie die Ewigkeit selbst sind. Leuchtet dies Euch ein? Bernhard. Allerdings. Cardinal. So gehe ich weiter meinem Ziele zu. Ich nenne diese Ewigkeit den glorreichen Gott und sage: wir kennen nun Gott vor der Wirklichkeit, soferne diese von der Möglichkeit unterschieden ist, und vor der Möglichkeit, unterschieden von der Wirklichkeit, als das einfache Princip der Welt. Alles, was nach ihm ist, existirt im Unterschiede der Möglichkeit und Wirklichkeit; so daß Gott allein das ist, was

sein kann, keineswegs aber die Creatur, da Möglichkeit und Wirklichkeit nicht in ihr, sondern nur in ihrem Principe Eins sind [1]). Bernhard. Halte ein wenig ein, Vater! und löse mir einen Zweifel. Kann man nicht auch von Sonne, Mond und jedem Dinge sagen, daß es das ist, was es sein kann? Cardinal. Ich rede in absoluten und generellsten Ausdrücken, wie wenn ich sagte: da Möglichkeit und Wirklichkeit in Gott Eins sind, so ist Gott alles das wirklich, von welchem das Seinkönnen ausgesagt werden kann, denn nichts kann sein, was nicht Gott ist. Nicht so ist es bei der Sonne, obwohl sie wirklich ist, was sie sein kann, so kann sie doch anders sein, als sie wirklich ist. Sie kann nicht überall sein, sie könnte größer oder kleiner sein ꝛc. Bernhard. Fahre weiter, Vater! denn es ist klar, daß keine Creatur wirklich alles Das ist, was sein kann; da Gottes Schöpferkraft durch die Schöpfung nicht erschöpft ist, daß er nicht aus einem Steine einen Menschen erschaffen, jede Qualität vermehren oder vermindern, jede Creatur in eine andere und wieder andere verwandeln könnte. Cardinal. Richtig. Da also Gott alles Mögliche wirklich ist, so ist er complicite Alles. Alles, was irgendwie ist, oder sein kann, ist in ihm als dem Principe enthalten, alles Erschaffene oder noch zu Erschaffende wird aus ihm entfaltet. Substanzen, Qualitäten ꝛc. sind in Gott Gott, wie sie entfaltet als Creatur Welt sind. Johann. So ist denn Gott groß. Cardinal. Allerdings, und zwar so groß, daß er die absolute Größe ist, die weder größer noch kleiner sein kann, somit die absolute Gleichheit des Seins. Eben so ist er die absolute Schönheit, Güte, Bewegung ꝛc. Gott ist aber in der Weise Alles in Allem, daß er nicht Eines mehr ist als das Andere, weil er nicht so Eines ist, daß er nicht zugleich ein Anderes wäre. Johann. Siehe zu, daß Du Dir nicht widersprichst, wenn Du sagtest, Gott sei Alles und zugleich, er sei nicht die Sonne. Cardinal. Ich sage, Gott sei die Sonne, aber nicht in der Seinsweise, wie diese Sonne ist; das Sonnesein fehlt ihm nicht, aber er ist es in der vollkommensten, der göttlichen Weise. So hat die Hand ihr vollkommeneres Sein in der Seele, als in der Hand, weil in der Seele Leben ist, während die Hand für sich todt ist; wiewohl ich damit nicht sagen will, daß Gott die Weltseele ist. Am treffendsten kann daher Gott mit Einem Worte:

---

1) Ita ut solus Deus id sit quod esse potest, nequaquam autem quaecunque creatura, cum potentia et actus non sint idem, nisi in principio. Um den Unterschied zwischen dem göttlichen und creatürlichen Sinn nach Cusa festzuhalten, müssen wir übersetzen: Gott ist alles das, was sein kann, nicht: was er sein kann; während der Satz: sol est actu, quod esse potest zu übersetzen ist: die Sonne ist wirklich, was sie sein kann.

Possest, das Können und Sein benannt werden. Als daher Gott im Anfang die Kenntniß seiner selbst offenbaren wollte, sprach er: ich bin der Alles Könnende (omnipotens) Gott, d. h. ich bin die Wirklichkeit aller Möglichkeit. Dieser Name führt die Speculation über alle Sinnen-, Verstandes- und Vernunfterkenntniß zur mystischen Anschauung, wo das Ende aller aufsteigenden Erkenntniß und der Anfang der Offenbarung des unbekannten Gottes ist. Der Geist hofft auf dieser Stufe in demüthigstem Verlangen von Gott erleuchtet zu werden, um ihn, den Unsichtbaren, so weit zu sehen, als er sich ihm offenbaret. So verstehe ich das besprochene Wort des Apostels .... Bernhard. Wir wünschen nun noch eine Veranschaulichung, besonders wie das Ewige Alles zugleich und das ewige Jetzt ist. Cardinal. Ich will es versuchen. Denkt man sich den Kreis b c in der möglichst schnellen Bewegung um a, so würde er dem festen Kreise d e an Ruhe gleich kommen. Die entgegengesetzten Punkte b, c wären immer bei d und zugleich immer bei e; eben so alle zwischen b und c liegenden Punkte. Der ganze Kreis, wie groß er auch sein möchte, wäre also in jedem Augenblicke bei dem Punkte d und bei jedem Punkte des Kreises d e. Bezeichnet nun der Kreis b c die Ewigkeit, d e die Zeit, so ist klar, daß es kein Widerspruch ist, daß die Ewigkeit zugleich ganz in jedem Zeitpunkte ist und Gott ganz in Allem und alle Zeitdistanzen in Gott lautere Gegenwart sind (denn wenn im beweglichen Kreise b zu d kommt, so ist es zugleich bei e). Ihr könnt nun auch die Theologen in Einklang bringen, wenn die Einen sagen, die Weisheit, welche Gott ist, sei beweglicher als Alles, sie durchdringe Alles, während die Andern behaupten, das Grundprincip sei fest, unbeweglich, in beständiger Ruhe, wenn es gleich Allem Bewegung verleihe .... Aus dem Gesagten sehet Ihr auch, daß auch das Nichtsein, da es durch den Allmächtigen sein kann, in der unendlichen Möglichkeit, im Possest enthalten ist. Nichtsein ist in Gott — Alles sein. Eben darum ist Gott die absolute Nothwendigkeit, weil er nicht — nicht sein kann. Bernhard. Weil die Welt erschaffen werden konnte, so war auch immer die Möglichkeit ihres Seins. Dies ist aber in den sinnlichen Dingen die Materie. Die Materie ist also ewig. Johann. Dein Beweis geht nicht richtig voran. Denn die unerschaffene Möglichkeit ist das Können und Sein (Possest). Dieses ist der einzige Grund alles Seins. Bedurfte das absolute Können der Materie, so wäre es nicht das Können und Sein selbst. Denn daß der Mensch zu



seinem Machenkönnen der Materie bedarf, rührt daher, weil er nicht das Können und Sein ist, in welchem Machen und Werden das Können selbst ist. Cardinal. Der Abt hat Recht. Johann. Kein Verstand faßt die absolute Möglichkeit, nur sie selbst begreift sich und in sich Alles. Cardinal. Wenn sie nicht das Könnengesehenwerden in Wirklichkeit setzt durch Offenbarung ihrer selbst, so wird sie nicht gesehen. Es gibt aber einen Offenbarenden, es ist Jesus Christus. Er zeigt in sich den Vater, und wer es verdient, ihn, den Sohn, zu sehen, sieht auch den Vater. Johann. Du willst vielleicht sagen, denen werde der Vater gezeigt, in welchen Christus durch den Glauben wohnt. Cardinal. Christus kann in Niemand durch den Glauben wohnen, wenn er nicht den Geist der Wahrheit hat, der Alles lehrt. Der Geist Christi wird in den Christo Gleichförmigen ausgegossen und ist der Geist der Liebe, den nur besitzt, wer über die Welt sich erhebt. In diesem Geiste wenden wir uns in zweifellosem Glauben, der von Liebe belebt ist, im inständigen Gebete, an Christus, der den Seinigen nichts verweigert. Bernhard. Diese großen Wahrheiten hast Du uns eben so kurz als klar dargelegt. Ich wünsche nur von Dir, Vater! noch Etwas über die heiligste Trinität zu hören, um über alle wichtigen Wahrheiten eine beruhigende Einsicht zu haben .... Cardinal. Ohne Möglichkeit, Wirklichkeit und Verbindung von Beiden ist nichts und kann nichts sein. Keines von diesen dreien darf fehlen. Wie wäre etwas, wenn es nicht sein könnte? Wie wäre es, wenn es nicht wirklich wäre? Wenn es sein könnte, aber nicht wäre, so wäre es nicht. Dieses dreieinige Princip hat seinen Widerschein in allen Wesen. Die Dreieinigkeit der endlichen Wesen als endlicher ist aber nach dem dreieinigen Urprincipe, dieses also ewig. Johann. Da aber der christliche Glaube lehrt, daß die Person des Vaters = des absoluten Könnens eine andere sein als die des Sohnes = des absoluten Seins, und wieder eine andere der heilige Geist = die absolute Verbindung und Liebe Beider, wie ist dies zu denken? Cardinal. Das „Andere" ist hier nicht ein (concretes) Andersein, da ja die Dreieinigkeit nicht von einem Andern, sondern durch sich ist. Sondern das Sein (der Sohn) setzt das Können, die Möglichkeit (= Vater) voraus, während die Möglichkeit nichts voraussetzt. Sehe ich daher Gott, der keinen Grund seiner selbst voraussetzt, und Gott, der einen Grund seiner selbst voraussetzt, und Gott, der aus Beiden hervorgeht, und sehe ich darum doch nicht drei Götter, sondern die Einheit der Gottheit in der Dreiheit, so zweifle ich nicht, daß das, was ich so im Unterschiede sehe, in der unterschiedslosen Gottheit wahrer und vollkommener sei, als ich es sehe. Wie ich daher sehe, daß das absolute Können in der Ewigkeit — ewig ist und das Sein

des ewigen Könnens nur aus dem ewigen Können ist, so glaube ich, daß das ewige Können ein ewiges Fürsichsein, Hypostase, habe und durch sich sei, daß von Gott dem Vater, der durch sich ist, gezeugt werde Gott, der Alles, was er ist, durch die Allmacht des Vaters ist, so daß der Sohn der Allmacht Alles das ist, was der Vater kann (vermag), somit allmächtig aus dem absoluten Können, aus welchen Beiden hervorgeht die Verbindung der Allmacht und des Allmächtigen. Ich sehe demnach Gott ewiglich und denselben Gott von Gott ewiglich und denselben Gott aus beiden ewig hervorgehen. Wie daher die Vollkommenheit des Grundes verlangt, daß er Einer sei, so verlangt sie in Wahrheit, daß er dreieinig sei. Die Einheit wäre nicht die vollkommenste, wenn sie nicht Alles in sich faßte, was zum vollkommensten Princip nothwendig ist, und dies wird durch die Dreiheit ausgedrückt. Die Dreiheit wäre nicht vollkommen, wenn sie nicht Einheit wäre. Die Einheit Gottes ist nicht eine mathematische, sondern eine wahre und lebendige, welche Alles in sich faßt und zwar muß die Möglichkeit, um die vollkommenste zu sein, das Sein und die Verbindung beider in sich fassen, so das vollkomenste Sein — die Möglichkeit und die Verbindung Beider, die vollkommenste Verbindung endlich die Möglichkeit und das Wirkliche. Auch die Dreiheit ist keine mathematische, sondern eine lebendige Correlation. Ohne das dreieinige Leben gibt es keine ewige Freude und höchste Vollkommenheit. Das Lebenkönnen muß so allmächtig sein, daß es aus sich das Leben seiner selbst erzeugt, und aus beiden hervorgeht der Geist der Liebe und die ewige Freude. — Das sind die Lehren jener gelehrten Unwissenheit, die zu dem Unaussprechlichen hinstrebt ..... Johannes. Ich fürchte unbescheiden und lästig zu werden, sonst würde ich noch um eine weitere Belehrung bitten. Cardinal. Bittet nur Beide; diese Unterredungen ermüden mich nicht, sondern sind mir ein großes Vergnügen. Ist also noch etwas übrig, so habet keine Nachsicht mit mir, da ich vielleicht ein andersmal weniger Muße finde. Johannes. Unter Unzähligem, was ich zu hören wünsche, habe ich vornämlich die Eine Frage, warum wir die göttliche Allmacht auf negativem Wege besser erreichen .... Cardinal. Nehmen wir die erste aller Negationen: nicht sein, haben wir hier nicht eine Voraussetzung und eine Verneinung? Johannes. Allerdings, sie setzt das Sein voraus und verneint es. Cardinal. Das Sein, welches sie voraussetzt, ist also vor der Verneinung. Johannes. So ist es. Cardinal. Das Sein also, welches von der Negation vorausgesetzt wird, ist ewig, denn es ist vor dem Nichtsein, und jenes Sein, welches negirt wird, hat nach dem Nichtsein seinen Anfang. Johannes. Nothwendig.

Cardinal. Die Negation, welche das Sein trifft, negirt alſo jenes vorausgeſetzte Sein, was nichts Anderes heißt, als daß das Sein nach dem Nichtſein nicht das ewige und unausſprechliche Sein iſt. Johannes. Ich kann das nicht läugnen. Cardinal. So ſehe ich denn auf dieſe Weiſe Gott wahrhaftiger, als die Welt. Denn ich ſehe die Welt nur in Verbindung mit dem Nichtſein, negativ, wie wenn ich ſagte: ich ſehe die Welt als das Nicht-Gottſein, Gott aber ſehe ich vor dem Nichtſein, darum wird das Nichtſein von ihm negirt.... Was iſt die Welt anders, als die unſichtbare Erſcheinung Gottes? was iſt Gott anders, als die Unſichtbarkeit des Sichtbaren, wie der Apoſtel in der Stelle ſagt, von der unſere Unterredung ausging.

Unſere ganze Unterredung aber hat keinen andern Zweck als zu begreifen, daß Gott alle Begriffe überſteige, deſſen allein beſeligende Anſchauung uns im Glauben durch die Wahrheit ſelbſt, den Sohn Gottes, verheißen wird, wenn wir den von ihm durch Wort und That vorgezeichneten Weg einhalten. Das verleihe uns unſer Herr Jeſus Chriſtus, der hochgelobt ſei in Ewigkeit. Amen.

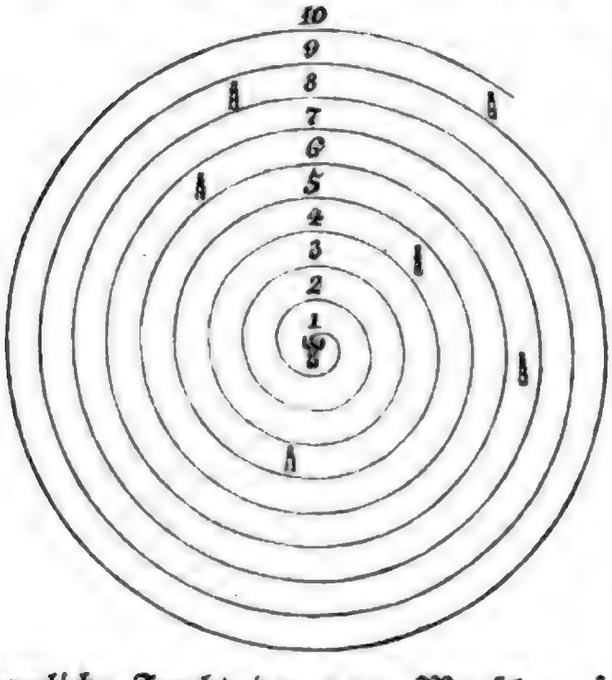
Ueber das Globusspiel.

(De ludo globi.)

Erstes Buch.

Ein Gespräch zwischen dem Herzog Johann von Bayern und dem Cardinal.

Johann. Da ich Dich in den Sessel zurückgelehnt sehe, vielleicht müde vom Globusspiele, so möchte ich, wenn es beliebt, über dieses Spiel mit Dir sprechen. Cardinal. Mir sehr angenehm. Johann. Wir bewundern Alle dieses neue und unterhaltende Spiel, vielleicht weil es die Veranschaulichung einer tiefen Speculation ist, die wir gerne erklärt wünschen. Cardinal. Die Vermuthung ist nicht unrichtig. Einige Wissenschaften haben ihre Instrumente und Spiele, so die Musik den Monakkord; auch das Schachspiel ist nicht ohne Moral. Jedes ehrbare Spiel faßt irgend eine gute Lehre in sich. Doch dieses unterhaltende Globusspiel sollte uns, denk' ich, einen nicht geringen philosophischen Aufschluß geben. Johann.



So erkläre uns die Sache ein wenig. Cardinal. Ich befürchte eine große Arbeit zu unternehmen, die zuvor eine längere Meditation erfordert. Johann. Ich will nicht in alle Tiefen eingeweiht sein, befriedige uns nur mit Wenigem! Cardinal. Die Jugend ist feurig und ungestüm, hat aber bald genug. Doch ich will entsprechen und in euren edlen Geist einige Samenkörner der Erkenntniß legen, welche von euch aufgenommen und gepflegt, eine herrliche Frucht der vom Menschen so ersehnten Selbsterkenntniß hervorbringen werden. —

Fürs Erste werdet ihr wohl erwägen, daß der Globus und seine Bewegung ein Werk der Intelligenz sind. Kein Thier kann es verfertigen. Solche Werke der Menschen entstehen aus einer Fertigkeit, in der sie die Thierwelt übertreffen. Johann. So ist es allerdings. Cardinal.

Allein warum der Globus durch die Kunst des Drechslers die Figur eines Kegels mit kugelförmiger, etwas concaver Mitte erhalten hat, werdet ihr wohl wissen. Dadurch allein macht er eine spiralförmige Bewegung, denn der Theil des Globus, der ein vollkommener Kreis ist, würde sich in gerader Richtung fortbewegen, wenn nicht der schwerere und corpulente Theil diese Bewegung hemmte und zu einer centralen hinzöge. Durch diese Verschiedenheit ist die Figur der hervorzubringenden Bewegung angepaßt, welche weder eine ganz gerade, noch eine ganz kreisförmige ist. Beachtet also zuerst den Grund der Gestalt des Globus, in welchem ihr eine convere Oberfläche an der Hälfte der größern Sphäre und eine concave Oberfläche an der Hälfte der kleinern Sphäre und zwischen beiden den Körper des Globus sehet. Durch die verschiedene Abänderung der genannten Oberflächen kann der Globus unzähligemal geändert und immer in eine andere Bewegung gebracht werden. Johann. Ich begreife das, denn wenn ein eiserner Ring ein Kreis sein könnte, ohne alle Breite des Umkreises, und rollte über eine glatte und ebene Oberfläche, z. B. Eis hin, so würde er nur eine gerade Linie beschreiben. Da wir nun hier den Ring globusförmig, mit einer gewissen Corpulenz, sehen, so beschreibt er keine gerade, sondern eine krumme Linie, deren Krümmung nach der Verschiedenheit des Globus verschieden ist. Cardinal. Ganz recht; allein es ist auch zu beachten, daß auch die Bewegungslinien bei Einem und demselben Globus verschieden und nie die gleichen sind, er mag durch dieselbe oder eine andere Person in Bewegung gesetzt werden, weil die bewegende Kraft immer eine verschiedene ist; ist diese stärker, so scheint die beschriebene Linie mehr gerade, ist sie schwächer, mehr krumm zu sein. Im Anfang der Bewegung, wenn der Stoß noch frisch ist, sind daher die Bewegungslinien gerader, als wenn die Bewegung nachläßt. Der Globus wird nämlich immer zur Hervorbringung einer geraden Richtung in Bewegung gesetzt. Bei einem stärkern Abstoßen wird daher der Natur des Globus mehr Gewalt angethan, er muß sich gegen seine Natur soviel als möglich geradeaus bewegen. Bei einem geringern Abstoßen leidet seine natürliche Bewegung weniger Gewalt und die Bewegung folgt ihrer natürlichen Angemessenheit an die Form des Globus. Johann. Ich sehe das klar ein. Denn nie bewegt sich der Globus das einemal gerade so wie das anderemal. Das muß die Wirkung des verschiedenen Abstoßens sein. Cardinal. Wer den Globus hinauswirft, hält ihn nicht jedesmal gleichmäßig in der Hand, legt ihn nicht immer gleichmäßig auf dem Boden auf und wirft ihn nicht immer mit gleicher Kraft hinaus, denn nichts kann zweimal auf die gleiche Weise geschehen. Es ist ein innerer Widerspruch, daß zwei Dinge in allen Stücken ohne jegliche Differenz ganz gleich seien. Denn wie könnte Mehreres sein ohne Differenz?

Obgleich der im Spiele Geübtere ſich immer gleichmäßig zu verhalten ſcheint, ſo iſt dies doch mit voller Präciſion nicht möglich, wenn man gleich die Differenz nicht immer bemerkt. Johann. Mancherlei bewirkt eine Verſchiedenheit: die Verſchiedenheit des Bodens, das Dazwiſchenkommen von Steinchen, welche den Lauf ſtören, oft ganz hemmen, das Maſſenhafte des Globus, eine Spalte, die er etwa erhält, und vieles Andere. Cardinal. Alles das muß man ins Auge faſſen, um dadurch zu dem ſpeculativen Momente, auf das wir ausgehen, zu gelangen. Die Bewegung wird oft, wenn der Globus über ſeine ebene Fläche hinabfällt, mangelhaft, ſie wird gehindert durch den Wechſel der äußern Umſtände im Verhältniß zum Globus, und nimmt naturgemäß ganz ab, wenn an dem Pole oder der Mitte der krummen Oberfläche die Bewegung ſich allmählich vermindert. Dieſes und vieles Andere iſt wegen der Aehnlichkeit der Kunſt und Natur genau zu beachten. Denn da die Kunſt die Nachahmung der Natur iſt, ſo ſchreiten wir von Dem, was wir an der Kunſt wahrnehmen, zur Erkenntniß der Kräfte der Natur. Johann. Was verſtehſt Du unter dem Wechſel der Umſtände? Cardinal. Die Veränderung des Himmels, der Sterne, Luft und Zeit; der Wechſel dieſer Dinge bewirkt auch eine Veränderung der Umſtände und des Inhalts. Johann. Du ſagteſt, der Globus habe eine halbſphäriſche Oberfläche. Könnte er nicht eine größere oder geringere oder das Runde einer ganzen Sphäre haben? Cardinal. Ich läugne nicht, daß der Globus eine größere oder geringere Oberfläche haben oder auch eine vollſtändige Sphäre ſein könnte, wenn wir von der ſichtbaren Geſtalt oder Rundheit, die nie ganz vollkommen iſt, reden. Das Runde, das nicht mehr runder ſein könnte, iſt nicht ſichtbar. Denn da die Oberfläche vom Centrum der Sphäre überall gleich weit entfernt iſt, ſo bleibt das Aeußerſte des Runden (extremitas rotundi), deſſen Grenze ein untheilbarer Punkt iſt, für unſere Augen ganz unſichtbar. Denn nur das Theilbare und Quantitative können wir ſehen. Johann. So iſt alſo das Aeußerſte der Weltkugel, die ich für die vollkommenſte runde Geſtalt halte, nicht ſichtbar? Cardinal. Keineswegs, und ebenſowenig iſt die Rundheit der Welt theilbar, da ſie in einem nicht zu theilenden und nicht zu vermehrenden Punkte beſteht. Das Runde kann nicht aus Punkten zuſammengeſetzt ſein, denn da der Punkt untheilbar iſt, keine Quantität, Theile, kein Vornen und Hinten und andere derartige Unterſchiede hat, ſo kann er mit keinem andern Punkte zuſammengeſetzt werden. Aus Punkten wird nichts zuſammengeſetzt; Punkt und Punkt addiren, heißt ſo viel als Nichts mit Nichts verbinden. Das Aeußerſte (extremitas) der Welt iſt ſomit nicht aus Punkten zuſammengeſetzt, ſondern ihr Aeußerſtes iſt das Runde, das im Punkte beſteht. Denn da das Runde die gleiche Höhe hat, die überall gleichweit vom Centrum entfernt iſt, und es

nicht mehrere präcis gleiche Linien geben kann, so wird es nur Eine gleichweit entfernte Höhe des Runden geben, die im Punkte ihre Grenze findet. Johann. Wundervoll! Ich sehe ein, daß alle möglichen sichtbaren Formen in der Welt enthalten sind, und gleichwohl wäre die Welt, könnte sich Jemand außerhalb derselben aufstellen, für ihn unsichtbar wie ein untheilbarer Punkt. Cardinal. Richtig erfaßt! Du begreifst nun, daß die Welt, das größte Quantum, im Kleinsten, dem Punkte, enthalten ist, und ihr Centrum und Peripherie nicht gesehen werden können, so wie, daß es nicht mehrere verschiedene Punkte gibt, da der Punkt keine Vervielfältigung zuläßt; in mehreren Atomen ist nur Ein und Derselbe Punkt, wie in vielem Weißen nur das Eine Weiße. Die Linie ist demnach die Entfaltung (evolutio) des Punktes. Entfalten heißt, den Punkt selbst entwickeln (explicare), was so viel heißt, als daß der Punkt in der Mehrheit von Atomen in der Weise ist, daß die einzelnen verbunden und aneinandergereiht sind. Johann. Ist nicht auf diese Weise auch das Aeußerste (extremitas) des Winkels, da dasselbe im Punkt ist, unsichtbar? Cardinal. Allerdings. Wenn aber der ganze Winkel nur das Aeußerste wäre, wie die Rundheit das Aeußerste des Runden ist, so wäre gewiß auch der ganze Winkel unsichtbar. Johann. Ich begreife, es ist so, wie Du sagst. Somit kann auch das Oberste und Unterste des Runden nicht gesehen werden, da es der gleiche Atom ist. In einer Sphäre oder dem Runden ist aber Alles Oben und Unten. Es kann daher weder das Runde noch ein Theil desselben gesehen werden. Ich sage nicht, daß ein runder Gegenstand nicht sichtbar ist, aber die Rundheit selbst ist unsichtbar. Wenn der Sinn etwas rund heißt, so ist das nicht die wahre Rundheit. Ich glaube, Du willst sagen: das Urtheil des Sinnes über das Runde sei kein wahres. Cardinal. Das ist meine Absicht. Nur das Materielle ist sichtbar; die wahre Rundheit ist nicht im Materiellen zu finden, sondern nur ihr Abbild. Johann. So ist denn keine Form wahrhaft in der Materie, sondern immer nur ein Abbild der wahren Form, da die wahre Form frei von allem Materiellen ist. Cardinal. Obwohl Du im platonischen Sinne wahr sprichst, so ist doch zwischen der Rundheit und einer andern Form ein Unterschied, weil die Rundheit, wenn es auch möglich wäre, daß sie materiell sich ausdrücke, dennoch nicht sichtbar wäre. Anders ist es bei den andern Formen, wenn sie materiell erscheinen; sie können alsdann gesehen werden, nicht aber die Rundheit. Denn nur Länge und Breite sind sichtbar. In dem Runden aber ist nichts lang und breit oder gerade, sondern sie ist ein von einem Punkte zum andern gezogenes Converum, dessen Höchstes überall ist, es ist ein Atom, der durch seine Kleinheit unsichtbar ist. Johann. Sind nicht mehrere Atome, mehrere Höchste in der Rundheit und bilden eine gewisse convere

Linie, die ſichtbar iſt, ſo daß ein Theil der Rundheit ſichtbar wäre? Cardinal. Das iſt unmöglich, da in dem Runden Alles das Höchſte iſt. Wenn der Atom das Höchſte im Runden bildet, wo ſollte das Auge anfangen, das Runde zu ſehen? nicht beim Atome, da dieſer unſichtbar iſt, und doch könnte das Auge nur bei dem Höchſten des Runden den Anfang damit machen, das Runde zu ſehen. Müßte nicht das Auge vom Höchſten zum Höchſten den Blick richten? Johann. Das müßte es allerdings, da im Runden nichts als das Höchſte iſt. Cardinal. Nun iſt aber das Höchſte ein unſichtbarer Atom. Mercurius hat daher richtig geſagt, die Welt ſei aus ſich nicht ſichtbar, weil ſie rund iſt und nichts ſieht man von ihr oder in ihr, als die in ihr enthaltenen Formen der Dinge. Johann. Da die Rundheit der Welt materiell iſt und durch ihren Anſchluß an die Materie ein Abbild der (wahren) Rundheit, ſo kann das Abbild des Runden im Materiellen nicht geſehen werden. Cardinal. Dieſes Abbild des Runden nähert ſich ſo ſehr dem wahren Runden, daß es über den Geſichtskreis und alle Sinne hinausgeht. Johann. Deßhalb alſo ſehen wir die Welt nicht, als inſoweit wir in ihren Theilen die Formen der Dinge ſehen; wären dieſe hinweg, ſo würden wir weder die Welt noch ihre Form ſehen. Cardinal. Richtig, denn die Geſtalt der Welt iſt eine unſichtbare Rundheit. Nimmt man demnach die ſichtbaren Formen hinweg, ſo hat die ganze Welt nur Ein Ausſehen (vultus) — die Möglichkeit des Seins oder die unſichtbare Materie, in welcher die Geſammtheit der Dinge enthalten iſt, und ganz philoſophiſch kann man zugeben, daß ſie wegen ihrer Vollkommenheit die Rundheit ſei. Johann. Das geht über meinen Verſtand, obwohl ich merke, daß Du die Wahrheit redeſt. Es befremdet mich jedoch, daß in der Welt keine wahre Rundheit iſt, ſondern nur ein der Wahrheit ſich annäherndes Abbild. Cardinal. Wundere Dich nicht! denn da ein Rundes vollkommener als das andere iſt, ſo gibt es nie ein Rundes, das die Rundheit ſelbſt iſt. Dieſe Regel iſt giltig, weil wir in Allem, was ein Mehr oder Weniger zuläßt, nicht auf ein ſchlechthin Größtes oder Kleinſtes kommen. . . . Die Welt iſt demnach in ihrer Rundheit unſichtbar, weil das, was ſich von der Rundheit der Welt dem Auge darbietet, ein Atom iſt. Johann. Eine klare Auseinanderſetzung! In wenigen Worten haſt Du mir Vieles erläutert. Allein ſage mir: wie verſtehſt Du das, die Rundheit der vollkommenen Welt ſei ein Abbild, das immer vollkommener werden kann? Cardinal. Ich weiß, daß die Rundheit eines Runden runder iſt, als die eines andern. Man muß daher im Runden zu einem Runden von größter Rundheit gelangen, die nicht mehr größer ſein kann, weil man nicht ins Unendliche ſo fortſchreiten kann. Das iſt die Rundheit der Welt; durch Participiren an ihr iſt alles Runde

rund. Allein, obgleich die Rundheit der Welt die größte ist, die actuell nicht mehr größer sein kann, so ist sie doch nicht die absolute und wahrste Rundheit selbst, somit das Abbild von ihr. Im Kreise, der keinen Anfang und kein Ende hat, da kein Punkt in ihm ist, der mehr den Anfang als das Ende bildet, sehe ich das Bild der Trinität; somit ist auch die Rundheit das Bild der Ewigkeit, da sie dasselbe ist (wie der Kreis). Johann. Ich stimme bei. Allein ich frage nun: kann man die Welt nicht, so gut man sie rund nennt, auch ewig nennen; denn es scheint, daß, da die Ewigkeit und die absolute Rundheit das Gleiche sind, auch das Ewige und Runde Ein und Dasselbe seien. Cardinal. Ich glaube nicht, daß man bei richtigem Verständnisse nicht sagen könne, die Welt sei ewig, wiewohl sie nicht die Ewigkeit ist. Denn nur der Schöpfer des Alls ist in der Art ewig, daß er die Ewigkeit selbst ist; wird etwas Anderes ewig genannt, so ist es dies nur durch Theilnehmen an der Ewigkeit. Die Ewigkeit geht allem Ewigen voraus, es sei denn jenes Ewige, das mit der Ewigkeit identisch ist. Es ist daher die Ewigkeit der Welt, da sie der Welt Ewigkeit ist, vor der gleichfalls ewigen Welt (aeternitas igitur mundi, cum sit mundi aeternitas, est ante mundum etiam aeternum). Von ihr hat die Welt, daß sie ewig ist, wie das Weiße von dem Weißsein es hat, daß es weiß ist. Da demnach die Ewigkeit der Welt das in sich hat, was die absolute Ewigkeit ist, so constituirt sie die ewige Welt, d. i. die Welt, die nie ein Ende hat, oder beständig dauert (perpetuum), welche deßhalb ewig genannt wird. Man konnte nie mit Wahrheit sagen: die Ewigkeit ist, ohne daß es nicht auch wahr gewesen, zu sagen: die Welt ist, wiewohl die Welt durch jene ist, was sie ist. Johann. Wenn ich recht verstehe, so kann es nur Eine Welt geben, die ganz rund und ewig ist. Cardinal. Richtig aufgefaßt! denn da man in dem Runden nothwendig auf ein actuell Größtes kommen muß, wie im Warmen auf das Feuer als das Wärmste, so gibt es nur Eine Welt, und diese hat so viel Rundheit, daß sie sich der ewigen Rundheit am meisten nähert, weßhalb sie auch unsichtbar und ewig genannt werden kann, wie der Apostel Paulus sagt: „Das Unsichtbare ist ewig"; nicht als ob sie ewig genannt werde, weil sie ohne Anfang ist, sondern weil es nie mit Wahrheit gesagt werden konnte: die Ewigkeit ist, ohne daß man nicht auch wahrhaft sagen konnte: die Welt ist. Denn die Welt hat nicht in der Zeit angefangen. Denn nicht die Zeit ging der Welt voran, sondern allein die Ewigkeit. Auch die Zeit wird bisweilen ewig genannt, wie der Prophet von einer ewigen Zeit spricht, da doch die Zeit nicht ihren Anfang in der Zeit haben konnte. Der Zeit ging nicht die Zeit voran, sondern die Ewigkeit. Die Zeit wird deßhalb ewig genannt, weil sie von der Ewigkeit ausfließt. So heißt

auch die Welt ewig, weil sie aus der Ewigkeit, nicht aus der Zeit stammt. Indessen kommt der Welt die Benennung ewig mehr zu, als der Zeit, weil die Dauer der Welt nicht von der Zeit abhängt. Hört auch die Bewegung des Himmels und die Zeit, die das Maaß der Bewegung ist, auf, so hört darum die Welt nicht auf zu sein. Wäre aber die Welt nicht mehr, so wäre auch die Zeit aus. Die Ewigkeit als Weltschöpferin ist Gott, der Alles nach seinem Willen gemacht hat (aeternitas igitur mundi creatrix Deus est, qui ut voluit cuncta fecit). Die Welt ist nämlich nicht so vollkommen erschaffen, daß Gott in ihrer Erschaffung Alles, was er machen konnte, wirklich gemacht hätte, wiewohl die Welt so vollkommen, als sie es werden konnte, gemacht ist. Gott konnte eine vollkommenere und rundere Welt und ebenso eine unvollkommenere und weniger runde Welt machen, wiewohl sie so vollkommen als sie sein konnte, gemacht ist. Sie wurde, was sie werden konnte, ihr Werdenkönnen ist geworden. (Hoc enim factus est, quod fieri potuit, et fieri posse ipsius factum est.) Aber dieses ihr gewordenes Werdenkönnen ist nicht das absolute Wirkenkönnen des allmächtigen Gottes (sed hoc fieri posse ejus, quod factum est, non est ipsum facere posse absolutum omnipotentis Dei). Obwohl in Gott Werdenkönnen und Wirkenkönnen Eines sind, so ist doch nicht das Werdenkönnen eines jeglichen Dinges identisch mit dem Wirkenkönnen Gottes. Hieraus erhellt, daß Gott die Welt nach seinem Willen erschaffen hat. Sie ist daher überaus vollkommen, weil sie ganz nach dem freien Willen des gütigsten Gottes erschaffen ist. Da man dies in meinen andern Schriften ausführlich lesen kann, so mag das Gesagte für jetzt genügen.

Johann. So kehre denn zu unserem Spiele zurück, und füge Einiges über die Bewegung des Globus bei. Cardinal. Es bleibt noch Vieles zu sagen übrig; komme ich auf das Eine oder Andere, so werde ich es erwähnen. Für Erste bemerke ich: wenn ich den Globus von dem Punkte aus, wo man sich aufstellt, zu dem in der Mitte stehenden Zeichen des angegebenen Kreises werfe, so ist dies in einer geraden Linie nicht möglich. a sei der Standort, b d der Kreis, c sein Mittelpunkt, e der Globus. [1]) Ich will nun von a nach c werfen, das kann nur durch eine solche Bewegungslinie geschehen, die keine gerade ist, welche Figur immer der Globus haben mag. Johann. Wenn er kugelförmig wäre, so wäre wohl eine geradlinige Bewegung a c möglich. Denn ich sehe nicht ein, warum eine Kugel nicht durch a c sich bewegen und in c ruhen könnte. Cardinal. Du wirst deinen Irrthum sogleich einsehen, wenn Du erwägst, daß eine Linie gerader ist als die andere, und daß man daher

1) Die hier angegebene mathematische Figur fehlt im Texte.

nach dem vorhin Gesagten zu einer ganz präcis geraden Linie nicht komme. Es ist daher nicht möglich, daß auch die vollkommenste Kugel in einer präcis geraden Linie von a nach c gelange, mag auch der Boden ganz eben und die Kugel ganz rund sein. Denn eine solche Kugel würde die Ebene nur in einem Atom berühren. Sie würde nur eine unsichtbare Linie beschreiben und keineswegs die geradeste zwischen a und c und sie würde nie in c ruhen. Denn wie sollte sie über einem Atome ruhen? Vollkommen und so, daß das Oberste auch das Unterste und zwar ein Atom ist, wird sie, einmal bewegt, nie aufhören, sich zu bewegen, da sie sich nicht verschieden verhalten kann. Was nämlich bewegt wird, würde nie ruhen, wenn es sich nicht zur einen Zeit anders verhielte, als zur andern. Daher würde eine Kugel, einmal auf einer ebenen und gleichförmigen Fläche bewegt, sich bei stets gleichem Verhalten immerfort bewegen. Die Gestalt des Runden ist daher zur Fortdauer der Bewegung die passendste. Kommt zu dieser von Natur aus (naturaliter) die Bewegung, so wird diese nie aufhören. Wenn sie daher sich immer um sich selbst (super se) bewegt, so daß sie das Centrum ihrer Bewegung ist, so bewegt sie sich beständig. Das ist die natürliche Bewegung, durch welche das Aeußerste der Kugel ohne Kraftanwendung von außen (sine violentia) und Ermüdung sich bewegt, eine Bewegung, an der Alles, was natürliche Bewegung hat, participirt. Johann. Wie hat Gott die Bewegung dem Aeußersten der Sphäre anerschaffen (concreavit)? Cardinal. Aehnlich, wie Du die Bewegung des Globus hervorbringst (creas). Denn jene Sphäre wird nicht durch Gott, den Schöpfer, noch durch den Geist Gottes bewegt, wie auch der Globus nicht durch Dich oder Deinen Geist bewegt wird, wenn Du ihn hinrollen siehst, wiewohl Du ihn in Bewegung gesetzt hast, indem Du durch einen Stoß der Hand, durch Deinen Willen, ihm einen Anstoß gibst; so lange dieser dauert, bewegt er sich. Johann. Das läßt sich wohl auch von der Seele sagen, durch deren Sein im Körper dieser sich bewegt. Cardinal. Es gibt wohl kein näherliegendes Bild (exemplum), um die Erschaffung der Seele, durch welche die Bewegung im Menschen erfolgt, zu begreifen. Denn nicht Gott ist die Seele, noch bewegt der Geist Gottes den Menschen, sondern es ist in Dir eine Bewegung, die sich selbst bewegt, wie die Platoniker sagen, geschaffen; dies ist die vernünftige Seele, die sich und Dein ganzes Ich bewegt. (Creatus est in te motus, se ipsum movens, secundum Platonicos, qui est anima rationalis movens se et cuncta tua.) Johann. Beleben ist Sache der Seele. Es ist also Bewegung. Cardinal. Allerdings ist das Leben eine Art Bewegung. Johann. Ich bin ganz damit einverstanden; denn durch dieses concrete Beispiel sehe ich nun ein, daß Viele in der Auffassung der Seele geirrt haben.

Cardinal. Beachte, daß die Bewegung des Globus abnimmt und aufhört, obwohl der Globus ganz und unverſehrt bleibt, weil derſelbe keine natürliche, ſondern nur eine accidentelle, durch Gewalt hervorgebrachte Bewegung hat. Die Bewegung hört daher auf, wenn der auf den Globus ausgeübte Anſtoß nachläßt. Wäre aber der Globus vollkommen rund, ſo würde er, wie vorhin geſagt, weil einem ſolchen Globus die runde Bewegung natürlich und nicht gewaltſam beigebracht iſt, nie ruhen. So hört die das Thier belebende Bewegung nie auf, den Körper zu beleben, ſo lange dieſer lebensfähig und geſund iſt, weil ſie eine natürliche iſt. Und hört auch die belebende Bewegung im Thiere durch mangelnde Geſundheit des Körpers auf, ſo hört doch die Bewegung nicht in der vernünftigen menſchlichen Seele auf, welche (Bewegung) ſie auch ohne Körper hat und ausübt. Es iſt alſo jene ſich ſelbſt geiſtig bewegende Bewegung in ſich ruhend (in se subsistens) und ſubſtantiell. Eine nicht ſich ſelbſt bewegende Bewegung iſt ein Accidens, die ſich ſelbſt bewegende eine Subſtanz. Weſſen Natur Bewegung iſt, hat dieſe nicht als Accidens, wie z. B. die Natur des Geiſtes (intellectus), der nicht Geiſt ſein kann ohne geiſtige Bewegung, durch welche er in Activität tritt (per quem est actu). Die geiſtige Bewegung iſt demnach eine ſubſtantielle, eine ſich ſelbſt bewegende. Sie hört daher nie auf (nunquam igitur deficit). Dagegen iſt die Belebung (vivificatio) eine Lebensbewegung, die für den Körper accidentiell iſt, weil er nicht ſeiner Natur nach lebendig iſt, denn auch ohne Leben iſt der Körper ein wahrer Körper. Dieſe dem Körper accidentielle Bewegung kann alſo aufhören, deßhalb hört aber die ſubſtantielle, ſich ſelbſt bewegende Bewegung nicht auf. Denn ſeine Kraft, welche auch Geiſt (mens) genannt wird, verläßt den Körper, wenn ſie aufhört, in ihm Leben zu ſpenden (vivificare), zu empfinden (sentire) und vorzuſtellen (imaginari). Uebt ſie auch dieſe Thätigkeiten im Körper nicht mehr aus, ſo exiſtirt ſie dennoch beſtändig, obgleich ſie local vom Körper getrennt iſt. Wenn jene Kraft auch in einen Raum begrenzt iſt, ſo daß ſie nur in dieſem Raume iſt, ſo nimmt ſie doch nicht dieſen Raum ein, da ſie Geiſt iſt. (Virtus enim illa, licet in loco circumscribatur, ut non sit nisi ibi, non tamen occupat locum, cum sit spiritus.) Durch ihre Anweſenheit wird nicht der Luftkreis geſchieden (non distenditur aër) oder ein beſtimmter Platz eingenommen (aut locus occupatur), ſo daß ſie (nach dem Ausſcheiden) weniger vom Raum des Körpers einnimmt als zuvor. Johann. Dieſe Vergleichung des Globus mit dem Körper und ſeiner Bewegung mit der Seele gefällt mir ausnehmend. Der Menſch macht den Globus und deſſen Bewegung, die er ihm durch einen Stoß gibt, und dieſe Bewegung iſt unſichtbar, untheilbar, keinen Raum einnehmend, wie unſere Seele. Daß dieſe aber

eine ſubſtantielle Bewegung iſt, möchte ich noch beſſer einſehen. Cardinal. Gott gibt (est dator) die Subſtanz, der Menſch das Accidens oder die Aehnlichkeit der Subſtanz. Die Geſtalt des Globus, die dem Holze durch den Menſchen gegeben iſt, iſt der Subſtanz des Holzes beigegeben; ſo iſt auch die Bewegung der ſubſtantiellen Form beigegeben, Gott aber iſt der Schöpfer der Subſtanz. Vieles participirt an der Bewegung, um dadurch bewegt zu werden. Man kommt alſo auf Eines, das durch ſich bewegt wird: dies hat die Bewegung nicht accidentiell, durch Participiren, ſondern aus ſeiner eigenen Weſenheit; das iſt die vernünftige Seele, denn die Vernunft bewegt ſich ſelbſt. Um es noch deutlicher zu verſtehen, beachte, daß in dem Runden die Angemeſſenheit zur Bewegung liegt; denn das Runde wird leichter bewegt. Wäre nun die Rundheit die größtmögliche, ſo würde ſie durch ſich ſelbſt bewegt, ſie wäre das Bewegende und Bewegliche zugleich. Die Bewegung alſo, welche Seele heißt, iſt dem Körper anerſchaffen (concreatus), nicht ihm von außen eingedrückt (non impressus ei), wie bei dem Globus, eine Bewegung aus ſich (per se motus), mit dem Körper verbunden, ſo daß ſie wieder von ihm getrennt werden kann, folglich Subſtanz. Johann. Von jener Kraft, die Du die vernünftige Seele nennſt, wird daher auch mit Recht geſagt, daß ſie leide oder belohnt werde (quod patiatur aut praemietur). Cardinal. Das ſei dir eine ausgemachte Wahrheit. Denn wie ſie im Körper den körperlichen Affektionen unterliegt, ſo auch außerhalb dem Körper dem Zorne, Neide und andern Affekten (afflictionibus), da ſie noch vom Schmutze des Körpers beſchwert iſt (gravata adhuc sorde corporea) und den Körper nicht vergeſſen hat. Sie leidet auch durch ein materielles, zu dieſem Zwecke zubereitetes Feuer, ſo daß ſie den Schmerz des Brennens empfindet. Durch unſer Feuer könnte ſie freilich nicht berührt (affligi) werden. Ebenſo wird jene Kraft, die Seele, ſelig (salvatur), denn ſie kommt in die Ruhe und leidet keine Qualen. Johann. Ich ſehe ein, daß Du ſagen willſt: die Seele iſt eine unkörperliche Subſtanz und die Kraft zu verſchiedenen Fähigkeiten. Sie iſt die Sinnenwahrnehmung (sensualitas), ſie iſt das Einbildungsvermögen (ipsa est imaginatio), ſie iſt Verſtand und Vernunft (ratio et intelligentia). Sinnenwahrnehmung und Einbildung übt ſie im Körper aus, Verſtand und Vernunft außerhalb dem Körper. Sinnenwahrnehmung, Einbildungskraft, Verſtand und Vernunft haben Eine und dieſelbe Subſtanz, wiewohl der Sinn nicht Einbildung, Verſtand oder Vernunft iſt. Ebenſo iſt die Einbildungskraft nicht Verſtand und Vernunft oder eines der andern Vermögen. Es ſind verſchiedene Auffaſſungsweiſen in der Seele, von denen die eine nicht auch die andere ſein kann. Das willſt Du wohl ſagen. Cardinal. Aller-

dings. Johann. Es ſcheint auch Deine Anſicht zu ſein, daß die Seele im Körper zugleich an verſchiedenen Orten iſt. Cardinal. Ja, denn da ſie eine Kraft iſt und in der wahren Philoſophie in jedem Theile einer Kraft die ganze Kraft ſich bewahrheitet (quaelibet pars virtutis de toto verificetur), ſo iſt das Lebengebende der Seele — die Seele. Nun belebt aber die Seele verſchiedene Glieder des Körpers, die an verſchiedenen Orten ſind. Folglich iſt ſie da, wo ſie belebt. Es iſt ſomit die ganze Subſtanz der Seele, ſo lange ſie im Körper iſt, an verſchiedenen Stellen. So lange ſie aber außerhalb dem Körper iſt, iſt ſie nicht an verſchiedenen Orten, wie auch der Engel nicht, der nicht belebt. Im Körper alſo iſt die ganze Seele in jedem Theile des Körpers, wie ihr Schöpfer in jedem Theile der Welt. Johann. Zieht ſich die Seele zurück, wenn der Finger abgeſchnitten wird? Cardinal. Keineswegs, ſondern ſie hört auf, den Finger zu beleben. Sie zieht ſich nicht zurück, weil ſie nicht von einem Theile des Körpers zum andern übergeht, da ſie zugleich in allen und jedem Theile iſt. Johann. Eines möchte ich noch fragen über die Bewegung der Seele. Da Du ſagſt, die Seele bewege ſich ſelbſt: — in welcher Art von Bewegung bewegt ſie ſich beſtändig? Cardinal. In keiner von allen ſechs Arten von Bewegungen bewegt ſie ſich, ihre Bewegung iſt eine äquivoke (aequivoce). Die Seele bewegt ſich ſelbſt, d. i. ſie unterſcheidet, abſtrahirt, trennt und verbindet. Das Denken (ratiocinari) iſt eine Kraft der Seele, folglich iſt es auch die Seele (ratiocinari virtus est animae; igitur et anima). Einige Verſtandeswahrheiten ſind beſtändig und unveränderlich, wie daß vier nicht zwei ſind, weil vier drei in ſich faſſen, nicht aber zwei. Das iſt eine unveränderliche Verſtandeswahrheit (ratio). Es iſt alſo auch die Seele unveränderlich. Indem nun aber der Verſtand im Denken discurſiv verfährt (discurrit), ſo iſt gewiß dieſes Discurſive verſtändig. Folglich wird der Verſtand beim Denken aus ſich (a se) bewegt. Die Seele hat ferner die Kraft in ſich, neue Künſte und Wiſſenſchaften zu erfinden. Sie kann daher in dieſer auf die Erfindung von Neuem hinzielenden Bewegung nur von ſich ſelbſt bewegt werden. Ebenſo wird ſie aus ſich bewegt, indem ſie ſich allem Erkennbaren aſſimilirt (dum se facit similitudinem omnium cognoscibilium). Sie aſſimilirt ſich durch den Sinn dem Sinnlichen, durch das Geſicht dem Sichtbaren, durch das Gehör dem Hörbaren ꝛc. Daher ſagt man, die Seele beſtehe aus Gleichem und Entgegengeſetztem (ex eodem et diverso), wegen ihrer Fähigkeiten, das Univerſelle und das Particulare der Gegenſätze zu erfaſſen, ſie ſei Individuum und Dividuum, weil ſie ſich dem Theilbaren und Veränderlichen conformirt. Die Seele iſt demnach jene Kraft, die ſich allen Dingen conformiren kann; ſie macht ſich zur Urſache der kör-

perlichen Bewegung der Hand, des Fußes, allein nicht immer durch Selbstbestimmung (ex discretione); denn es gibt auch eine aus der Natur stammende Bewegung, wie die der Nerven und des Pulses. In den Knaben übt sie wegen der Zartheit des Alters diese Assimilation noch nicht aus, sondern erst nach den Jahren der Unterscheidung, wenn der Körper erstarkt und das Urtheil erwacht ist (adjuncta discretione), hauptsächlich wenn Unterricht und Uebung hinzukommt. Die Seele ist im Knabenalter noch ungebildet, hinsichtlich des Gebrauchs der Vernunft noch dem Naturleben unterworfen, und es soll erst ein kräftiger und vollkommener Mann werden. Das Ungebildete gelangt durch Unterricht und Uebung zur Vollkommenheit. Man kann sagen, die Seele bewege sich auf zweifache Art: theils, indem sie sich zur Ursache der Bewegungen des Körpers macht, was sie auch im Schlafe thut, theils, indem sie sich den Dingen assimilirt, und dieses ihr Leben außerhalb dem menschlichen Körper scheint auch ein Sichbewegen zu sein. Die Seele hat daher ein wahreres Leben, indem sie sich aus sich bewegt, als der menschliche Leib, der durch die Seele bewegt wird. Johann. Ich glaube daher, daß Gott in noch wahrerer Weise lebt, als die Seele. Cardinal. Ganz richtig, nicht als ob Gott sich bewege oder den Dingen assimilire, wie die Seele, wiewohl in ihm Alles in einer gewissen Einfachheit ist, sondern weil er selbst das wahre Sein der Dinge ist und das Leben alles Lebens. Denn er sagt: „Ich bin die Auferstehung und das Leben". Johann. Was Du vorhin über die Erfindung des Neuen gesagt, hat mir besonders gefallen, denn hier sieht man deutlich, daß die Seele sich selbst bewege. Ich wünsche, daß Du diesen Punkt auf das Spiel anwendest. Cardinal. Ich faßte den Gedanken, ein Weisheitsspiel zu erfinden, ich überlegte, wie dies auszuführen wäre, dann bestimmte ich die Ausführung so, wie Du siehst. Denken, Ueberlegen und Begriffbilden (cogitatio, consideratio et terminatio) sind Kräfte unserer Seele. Kein Thier faßt den Gedanken, ein neues Spiel zu erfinden. Daher überlegt es nicht und bildet keinen Begriff. Dies sind Kräfte des lebenskräftigen Verstandes, der Seele heißt, und sind selbst lebenskräftig, weil sie ohne die Bewegung des lebenskräftigen Verstandes nicht bestehen könnten. In jenem Denken bemerkt Jeder die Bewegung des verständigen Geistes, der erwägt, daß das Denken ein gewisses Sichhinundherwenden (discurrere) ist, ebenso das Ueberlegen und Begriffebilden, wobei der Körper keine Hülfe leistet. Es zieht sich daher die Seele so viel als möglich vom Körper zurück, um besser zu denken, zu überlegen und Begriffe zu bilden. Denn sie will ganz in ihrer Freiheit sein, um frei zu wirken. Diese freie Kraft, die wir die vernünftige Seele nennen, ist um so kräftiger, je unabhängiger sie von körperlichen Beschränkungen ist. Die

Seele lebt daher nicht mehr in dem Körper, als außer demſelben, ſie wird durch die Auflöſung der Harmonie oder rechten Stimmung (temperamenti) des Körpers nicht aufgelöſt, da ſie nicht, wie die Geſundheit, von dieſer richtigen Stimmung abhängt. Im Gegentheil, dieſe Stimmung hängt von der Seele ab; ohne ſie gibt es keine gute Dispoſition des Körpers. Die Seele iſt Leben, weil ſie Verſtand, die lebende Bewegung iſt. Indem ich alſo denke, überlege und begreife, was iſt dies Anderes, als daß der verſtändige Geiſt, der die Denk-, Ueberlegungs- und Begriffe bildende Kraft iſt, ſich ſelbſt bewegt? Indem ich die Begriffsbeſtimmung (determinationem) der Seele ſuche und frage: was iſt die Seele? ſo denke und überlege ich und finde, die Seele bewege ſich ſelbſt kreisförmig, weil ihre Bewegung in ſich ſelbſt zurückkehrt. Denn wenn ich über das Denken nachdenke, ſo iſt dies eine kreisförmige, ſich ſelbſt beſtimmende Bewegung. Eben deßhalb iſt die lebendige Bewegung der Seele eine beſtändig dauernde, weil ſie kreisförmig, weil ſie Reflexion über ſich ſelbſt (supra se ipsum reflexus) iſt. Johann. Ich verſtehe Dich, und es iſt mir ſehr angenehm, jene drei Kräfte der vernünftigen Seele vernommen zu haben, von denen keine die andere iſt: die erſte iſt das Denken, die zweite das Ueberlegen, die dritte das Begriffbilden. Das Denken erzeugt das Ueberlegen, das Begriffbilden geht aus beiden hervor; alle drei ſind nur Eine lebendige, ſich ſelbſt vollkommen bewegende Bewegung. Du erkennſt hieraus, daß die vernünftige Kraft nothwendig eine dreieinige ſei, wenn ſie vollkommen leben oder ſich bewegen ſoll. Cardinal. Setze noch hinzu, ſie ſei darum die vollkommenere, weil in ihr die unendliche und vollkommenſte Kraft — Gott — ſich mehr abſpiegelt. Wie Gott ewig, ſo iſt ſie beſtändig dauernd (perpetua). Die beſtändige Dauer iſt eine vollkommenere Abſpiegelung der Ewigkeit, als das Zeitliche. Johann. Ich will dieſen Satz ſehr gerne annehmen, aber auch eine mir ſehr willkommene Wahrheit nicht hinweglaſſen. Cardinal. Und dieſe wäre? Johann. Gehört, wie Du trefflich gezeigt haſt, zur Vollkommenheit unſeres Geiſtes nothwendig, daß er dreieinig iſt, ſo muß man Alle für Ignoranten erklären, welche läugnen, daß Gott, der vollkommenſte Geiſt, dreieinig iſt. Cardinal. Allerdings beweiſt es große Unwiſſenheit, von Gott nicht auszuſagen, was zur Einfachheit und Vollkommenheit gehört. Je mehr nämlich die Einheit einigt, deſto einfacher und vollkommener iſt ſie. Die dreieinige iſt demnach vollkommen; denn ſie iſt in der Art einig, daß ſie auch in drei Perſonen, deren jede eine Einheit iſt, die Einheit bildet; ſonſt wäre ſie nicht die vollkommenſte Einheit. Denn es fehlete ihr, was zu ihrer vollkommenſten Weſenheit erforderlich iſt. Doch das iſt höherer Art, als die Gegenſtände, die uns jetzt beſchäftigen. Johann.

Wohl bedacht haſt Du es, als Du ſagteſt, der Gedanke von dieſem Spiele, die Ueberlegung und der Begriff desſelben finden ſich nicht bei den Thieren, wobei Du wohl nicht läugnen willſt, daß die Thiere im Neſterbauen, Jagen und Anderm auch denken, überlegen und Begriffe bilden. Wie willſt Du nun beweiſen, daß dies keine Verſtandesthätigkeit iſt? Cardinal. Sie haben nicht den freien Willen, den der Menſch hat. Als ich dieſes Spiel erfand, dachte ich nach, überlegte und ſtellte den Begriff desſelben feſt, was ein Anderer nicht dachte, überlegte und feſtſtellte, weil jeder Menſch die Freiheit hat, zu denken, was er will, ebenſo zu überlegen und in Begriffe zu faſſen. Daher denken nicht Alle dasſelbe, weil Jeder den eigenen freien Geiſt hat. Nicht ſo bei den Thieren. Der Inſtinkt treibt ſie zu dem, was ſie thun, und die gleiche Gattung treibt das Jagen und Neſterbauen auf die gleiche Weiſe. Johann. Sie thun es aber doch nicht ohne Verſtand. Cardinal. Es waltet Verſtand in der Natur (natura movetur intelligentia). Allein wie der Geſetzgeber, von vernünftigen Gründen geleitet, das Geſetz anordnet, wo dann nicht die ratio legis die Unterthanen, denen dieſe verborgen bleibt, leitet, ſondern der Befehl der Obern ſie zwingt, ſo wird das Thier durch das Machtgebot der Natur, das ihm eine Nöthigung iſt, beſtimmt, nicht durch Vernunftgründe, die es nicht kennt. Wir ſehen daher von Einer ſpecifiſchen Bewegung alle Thiere derſelben Species wie von einem ihnen angebornen Geſetze der Natur angetrieben und bewegt. Eine ſolche Nöthigung feſſelt nicht unſern Geiſt, der wie ein König und Kaiſer frei waltet (hac coactione non stringitur spiritus noster regius et imperialis), ſonſt würde er nichts erfinden, ſondern nur den Impuls der Natur vollziehen. Johann. Da ich ſehe, daß die Spinnen in ihren Geweben und Jagden, die Schwalben im Neſterbauen und ſo unzählige andere Thiere das gleiche Geſetz beobachten, ſo begreife ich wohl, daß Alles in derſelben Gattung Einer Bewegung folge und dieſe von einem Impulſe herrühre, ich gebe mich daher zufrieden. Cardinal. Wenn Du beachteſt, daß wir Einiges, was unſere thieriſche Natur fordert, naturgemäß (naturaliter) denken, überlegen und feſtſtellen, Anderes, was den Körper nicht, wohl aber den Geiſt berührt, in der oben genannten Weiſe, ſo erkennſt Du auf dem Wege der Erfahrung, daß wir im erſtern Falle frei bewegt werden, jedoch gemäß unſerer ſinnlichen und körperlichen Natur, im zweiten jedoch ganz frei, da das Freie ſich ſelbſt bewegt. Die Natur kann unſerm Geiſte nie einen Zwang auferlegen, wohl aber der Geiſt der Natur, wie man an dem Guten, der Enthaltſamkeit, Keuſchheit und an dem Böſen ſieht, wenn wir gegen die Natur ſündigen, wenn Verzweifelte an ſich ſelbſt Hand anlegen und ſich tödten. Johann. Eines wünſchte ich noch deutlicher einzuſehen: das verſchie-

dene Verhalten der Empfindungs- und der Vegetativkraft im Menſchen und in den Thieren. Du ſagteſt nämlich, es ſei nur Eine Subſtanz, und dieſe der Inbegriff vieler Kräfte: der vegetativen und was dieſe in ſich faßt, der Wahrnehmungskraft und ihres Inhalts, auch der vernünftigen und was zu ihr gehört. Nun iſt es ausgemacht, daß dieſe Subſtanz als vernünftige Kraft den Körper nicht bedarf. Somit iſt die ganze Subſtanz der Seele, da ſie nicht vom Körper abhängt, für ſich beſtehend (est per se stans), ohne den Körper, wiewohl ſie andere Kräfte, die Wahrnehmungs- und Vegetativkraft, nicht ohne den Körper ausübt. Sie iſt alſo außer dem Körper nicht von geringerer Kraft, als in demſelben, wenn auch die Ausübung der den Körper erfordernden Kräfte aufhört. Da aber die Seele des Thieres eine Subſtanz und Kraft iſt, die den Körper erfordert, weil ſie ohne Körper nicht ausgeübt wird, ſo ſcheint es, daß ſie mit dem Aufhören des Körpers aufhört. Da ſie aber eine Subſtanz iſt, die im Menſchen vernünftig iſt und eine nicht abnehmende Kraft, ſo ſcheint auch ſie nie aufzuhören; denn die Subſtanz iſt nach Dionyſius eine unzerſtörliche Weſenheit; ſie kann immerdauernd (perpetua) ſein, weil ſie in der Seele des Menſchen immerdauernd iſt. Cardinal. Du gehſt gründlich zu Werke, indem Du nach dem Unterſchiede der Empfindungs- und Vegetativkraft im Menſchen und in den Thieren fragſt. Für's Erſte iſt zu beachten, daß die Vegetativ-, die Empfindungs- und Einbildungskraft in der vernünftigen Kraft des Menſchen, wie Ariſtoteles richtig bemerkte, ſo ſind, wie das Trigon in dem Tetragon. Das Trigon hat aber in dem Tetragon nicht ſeine Trigonform, ſondern die des Tetragon. In den Thieren dagegen hat das Trigon die Form des Trigons. Das Trigon iſt ſomit von anderer Natur, als das Tetragon. So ſind auch die Vegetativ-, die Empfindungs- und Einbildungskraft, welche das Trigon, welches Thierſeele heißt, conſtituiren, von geringerer (imperfectioris) Natur als im Menſchen, wo ſie in Vereinigung mit der edelſten und vollkommenſten Kraft, der vernünftigen, das Tetragon, welches Menſchenſeele heißt, conſtituiren. Denn das Niedere iſt in dem Höhern nach der Natur des Höhern. So iſt das Leben auf edlere Weiſe in der Empfindungs-, als in der Vegetativkraft, noch edler in der Vernunft, am edelſten in der göttlichen Natur, die das Leben alles Lebens iſt. Kein Wunder daher, wenn jene Kräfte im Trigon nicht von der Natur der Kräfte im Tetragon ſind, wo ſie in die ſubſtantielle Identität mit der unzerſtörlichen, vernünftigen Kraft gelangen. Denn wie die Vegetativ-, Empfindungs-, Einbildungs- und Vernunftkraft in der göttlichen Natur, welche die ewige Ewigkeit ſelbſt iſt, ewig ſind, ſo iſt die Vegetativ-, Empfindungs- und Einbildungskraft in der

vernünftigen Natur, die immerwährend ist, gleichfalls immerwährend. Und obwohl jene Kräfte im Thiere nicht immerwährend sind kraft des Immerwährenden der vernünftigen Natur, so glaube ich doch nicht, daß an jenen Kräften in Folge des verschiedenen Verhaltens des Körpers sich etwas substantiell verändere. Denn wie im Menschen, wenn auch seine Hand verdorret, die Substanz des Vegetativ- und Empfindungslebens nicht verdorret, sondern immer bleibt, weil die Kraft der Seele des Menschen unzerstörlich ist, wenn auch Vegetation und Empfindung in der Hand aufhört, so geht vielleicht auch beim Tode des Thieres und dem Verdorren des Baumes jene Substanz, welche Empfindung oder Vegetation (Wachsthum) genannt wird, nicht verloren (non perit), wiewohl sie ihre Wirksamkeit nicht mehr wie früher ausübt. Johann. Wie bleibt sie vorhanden? Cardinal. Wir können nicht läugnen, daß der Mensch ein Mikrokosmus, d. i. eine Welt im Kleinen ist, der eine Seele hat. So lassen nun Manche auch die große Welt eine Seele haben, welche Einige Natur, Andere Weltseele (spiritum universorum) nennen, die Alles in sich nährt, eint, verbindet, hegt und bewegt. Jene Weltkraft, welche sich und Alles bewegt (von der wir gesprochen), ist immerwährend, weil ihre Bewegung eine runde und kreisförmige ist, die jede andere Bewegung, wie der Kreis jede andere Figur, in sich begreift. Sehr Viele nennen daher diese Seele auch das fest umschließende Band (necessitas complexionis), Andere das Fatum der Substanz (fatum in substantia), weil sie Alles in Ordnung entfaltet. Die ganze Körperwelt verhält sich zu dieser Seele, wie der menschliche Körper zur Seele. Sie ist die Empfindung in den empfindenden Wesen, das Wachsthum in dem, was wächst, das Elementare in den Elementen (anima . . . elementativa in elementis). Hört sie auf, einen Baum wachsen oder ein Thier leben zu lassen, so hört dieses deßhalb noch nicht auf zu sein, wie von der Seele des Menschen vorhin gezeigt wurde. Johann. Die Seele eines Thieres oder Baumes ist demnach nicht eine andere, als die eines andern? Cardinal. Der Substanz nach muß dies nach unserer Auffassung zugegeben werden, denn es ist nur Eine Seele von Allen (quoniam non est nisi una omnium anima), allein accidentiell sind alle verschieden. So ist die Sehkraft im Menschen substantiell vom Gehöre nicht verschieden, weil es die Eine Seele ist, die die Kraft des Sehens und Hörens bildet, während accidentiell eine Verschiedenheit stattfindet, da die Sehkraft im Auge, nicht im Ohre, und das eine Auge geeigneter zum Sehen ist, als das andere. Johann. Demnach kann man sagen, es gebe eine dreifache Welt: die kleine Welt — der Mensch, die größte — Gott, die große — das Universum. (Secundum hanc opinio-

nem concedi potest, quod triplex est mundus: parvus, qui homo, maximus, qui est Deus, magnus, qui universum dicitur.) Die kleine Welt ist das Bild (similitudo) der großen, die große das Bild der größten. Allein ich bezweifle, ob der Mensch, da er die kleine Welt ist, auch ein Theil der großen ist. Cardinal. Allerdings ist der Mensch in der Weise eine kleine Welt, daß er zugleich Theil der großen ist. In allen Theilen spiegelt sich das Ganze, da der Theil ein Theil des Ganzen ist. So spiegelt sich der ganze Mensch in der Hand ab, die eine richtige Proportion zum ganzen Menschen hat. Indessen spiegelt sich doch im Haupt die ganze Vollkommenheit des Menschen vollkommener ab. So spiegelt sich auch das Universum in jedem seiner Theile ab. Denn Alles hat seine Angemessenheit und sein richtiges Verhältniß zum Universum. Gleichwohl spiegelt es sich in dem Theile, der Mensch heißt, besser ab, als in jedem andern. Da nun die Vollkommenheit des Universums in seiner Totalität sich mehr im Menschen abspiegelt, so ist auch der Mensch eine vollkommene Welt, wenn schon eine kleine und ein Theil der großen Welt. Was demnach das Universum universell hat, hat auch der Mensch in particulärer, eigenthümlicher (proprie) und abgesonderter (discrete) Weise. Und da es nur Ein Universum, wohl aber viel Particulares und Abgesondertes geben kann, so tragen die vielen particularen und abgesonderten Menschen die Gestalt und das Bild des Einen vollkommenen Universums an sich, auf daß die sich gleichbleibende (stabilis) Einheit des großen Universums in der mannigfaltigsten Vielheit vieler kleiner wechselnder (fluidorum) Welten, die aufeinander folgen, um so vollkommener sich entfalte. Johann. Wenn ich recht verstehe, so ist der Mensch, wie das Universum Ein großes Reich, auch ein Reich, wiewohl ein kleines in dem großen Reiche, wie das Königreich Böhmen im römischen Reiche oder im Kaiserthum. Cardinal. Ganz recht. Der Mensch ist ein Reich, ähnlich dem Reich des Universums, gegründet auf einen Theil des Universums. So lange er nämlich Embryo im Mutterleibe ist, ist er noch nicht ein besonderes Reich, sondern erst nach Erschaffung der vernünftigen Seele, die durch Schöpfung in ihn kommt (quae creando imponitur), wird er ein Reich, das seinen besondern König hat und Mensch heißt. Weicht die Seele von ihm, so hört er auf, Mensch und ein Reich zu sein. Der Körper kehrt, wie er vor der Ankunft der vernünftigen Seele dem allgemeinen Reiche, der großen Welt angehörte, in dieses wieder zurück, gleichwie Böhmen dem Reiche angehörte, bevor es einen besondern König hatte, und jenem wieder anheimfällt, wenn der besondere König aufhört. Der Mensch ist also unmittelbar seinem besondern König, der in ihm thront, unterthan, mittelbar ist er dem Reiche der Welt unterworfen. So lange er aber noch kei-

nen König hat, oder wenn er zu ſein aufgehört hat, iſt er unmittelbar dem Reiche der Welt unterworfen. Im Embryo übt daher die Natur oder Weltſeele, wie in Anderem, was Wachsthum hat, die Kraft des Wachsthums aus und ſetzt dieſe Function auch in einigen Todten fort, denen Haare und Nägel wachſen. Indeſſen habe ich, daß der Menſch ein beſonderes Reich, frei und von edler Beſchaffenheit ſei, anderwärts ausführlicher erörtert. Es iſt eine ſchöne Betrachtung, wie der Menſch durch Selbſterkenntniß in ſeinem, wenn auch kleinen Reiche Alles reichlich ohne Mangel vorfindet, ſich glücklich findet, wenn er nur will, und vollkommen zufrieden iſt. Dies ſei daher hier nur kurz berührt. Johann. Laß es Dich nicht verdrießen, zu dieſer ſo ſchönen Entwicklung noch beizufügen, wie die größte Welt — Gott — in dem Univerſum ſich abſpiegelt. Cardinal. Du verlangſt Hohes, ich weiß nicht, ob ich genügen werde; doch will ich mir mittelſt des Globus helfen, ſo gut ich kann. Der ſichtbare Globus iſt das Abbild des unſichtbaren, der im Geiſte des Künſtlers iſt. Beachte nun wohl, daß der Geiſt die Kraft des Bildens und Geſtaltens hat. Indem nämlich der Geiſt in ſich die Fähigkeit hat, zu denken, was er will, beſitzt er die Kunſt, ſeinen Gedanken zu entfalten (pandendi conceptum), was wir die Kunſt des Bildens (fingendi) nennen wollen, der ſich die Töpfer, Bildhauer, Maler, Dreher, Zimmerleute, Weber und ähnliche Künſtler widmen. Geſetzt nun, ein Töpfer wollte Häfen, Schüſſeln und dgl., wovon er ſich einen Begriff bildet, ſichtbar darſtellen, um als Meiſter erkannt zu werden, ſo verſchafft er ſich zuerſt die Möglichkeit hiezu, d. i. er macht die Materie tauglich zur Aufnahme einer künſtleriſchen Form. Iſt dies geſchehen, ſo findet er, daß er ohne Bewegung die Möglichkeit nicht in Wirklichkeit umſetzen kann, auf daß ſie die Form annimmt, die er ſich gedacht hat; er macht ein Rad, durch deſſen Bewegung er die von ihm zuvor erdachte Form aus der Möglichkeit der Materie herausarbeitet. Da eine Materie gefügiger als die andere iſt, ſo kann keine Möglichkeit die vollkommenſte ſein. In keiner Materie kann daher die immaterielle geiſtige Form wahrhaft, wie ſie an ſich iſt, abgebildet werden; jede ſichtbare Form wird nur Abbild und Aehnlichkeit der wahren, unſichtbaren Form ſein, die im Geiſte der Geiſt ſelbſt iſt. So iſt im Geiſte des Drehers dieſer Globus ſein Geiſt ſelbſt, und indem er ſeinen Gedanken ſichtbar machen will, nimmt er Materie, hier Holz, das die geiſtige Form aufnehmen ſoll. Durch Drehen bringt er nun die Form in das Holz. Der Globus war alſo im Gedanken, und dort iſt der vorbildliche Globus der Gedanke (mens); er war im Holze als Möglichkeit, und hier war er die Materie; er war endlich in der Bewegung, indem er aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit gebracht wurde, und hier war er die Bewegung. Die Möglichkeit wurde Wirklichkeit durch Determinirung der Möglichkeit, welche nun

in Wirklichkeit so determinirt ist, daß sie ein sichtbarer Globus ist. Aus diesem Bilde der menschlichen Kunst kannst du dir einigermaßen einen Begriff von der göttlichen schaffenden Kunst machen, wiewohl zwischen dem Schaffen Gottes und dem Machen des Menschen ein ebenso großer Unterschied ist, als zwischen dem Schöpfer und Geschöpfe. Der göttliche Geist, der die Welt denkt, ein Gedanke, welcher der Geist selbst ist, gleich (aequalis) dem Gedanken, heißt die vorbildliche (archetypus) Welt. Nun wollte aber Gott die Schönheit seines Gedankens offenbaren. So schuf er denn die Möglichkeit oder das Werdenkönnen der schönen Welt und die Bewegung, durch welche sie aus der Möglichkeit heraus zur Wirklichkeit kommen sollte, in welcher die Möglichkeit, so wie es Gott wollte und wie es sein konnte, wirklich begrenzt wurde. Johann. Verstehst Du unter dem Werdenkönnen, der Möglichkeit oder Materie etwas, woraus die Welt gemacht ist, wie der Globus aus dem Holze? Cardinal. Keineswegs, sondern nur den Uebergang der Welt aus der Seinsweise, welche Möglichkeit, Werdenkönnen oder Materie genannt wird, in die Seinsweise des wirklichen (actu) Seins. Es wird nämlich nichts, was nicht werden konnte. Was unmöglich werden kann, wie sollte dieses werden? Wäre die Materie etwas in Wirklichkeit (aliquid actu), so wäre sie entweder die Ewigkeit selbst oder ein Geschöpf der Ewigkeit (aeternitatis factura). Nun kann sie aber nicht die Ewigkeit sein, denn die Ewigkeit ist Gott, der alles das ist, was sein kann. So ist die Materie nicht, denn sie ist die Möglichkeit, das Werdenkönnen oder die Veränderbarkeit (variabilitas). Sie ist aber auch nicht ein Geschöpf der Ewigkeit; denn wäre sie gemacht worden, so hätte sie werden können und so wäre das Werdenkönnen oder die Materie aus der Materie d. i. aus sich selbst gemacht, was unmöglich ist. Folglich ist die Materie nicht etwas Wirkliches. Wohl aber sagt man, die Sache, welche wird, werde aus der Materie, weil sie werden konnte. Der göttliche Geist wäre nicht allmächtig, wenn er nur aus Etwas etwas machen könnte, was der nicht allmächtige erschaffene Geist täglich thut. Johann. Du negirst nicht, daß das Werdenkönnen, obwohl es nicht irgend ein Sein ist, doch etwas werden kann. Es ist also nicht durchaus Nichts, da aus Nichts nichts wird. Und da es nicht Gott ist, noch auch etwas in Wirklichkeit, noch aus Etwas, noch auch nichts, so ist es, was es auch sein mag, aus Nichts; denn aus sich selbst kann es nicht sein, da es sich nicht aus Nichts erschaffen kann. Es scheint also ein Geschöpf Gottes zu sein. Cardinal. Die Folgerung ist ganz richtig. Dazu nöthigt uns die gesunde Vernunft (viva ratio), wiewohl wir, wie die Sache zu denken sei, nicht einsehen. Denn wie der Begriff von Gott alle Begriffe übersteigt, so entzieht sich auch der Begriff der

Materie jeglichem Begreifen. Johann. Liegen die Formen in der Materie verborgen (latent), wie der Globus im Holze verborgen lag? Cardinal. Mit nichten. Denn indem der Dreher den Globus dadurch macht, daß er Holztheile so lange abschneidet, bis er auf die Gestalt des Globus kommt, geht die Möglichkeit, welche er im Holze hatte, indem er den Globus dem Globus in seinem Geiste gleich gestaltet, aus dem möglichen Sein in das wirkliche über. Die materielle Ursache hievon ist das Holz, die wirkende (efficiens) der Künstler, die gestaltende (formalis) das Urbild im Geiste des Künstlers, das Endziel (causa finalis) der Künstler selbst, der um seiner selbstwillen thätig war. Drei Ursachen finden sich also im Künstler selbst, die vierte ist die materiale. So ist auch Gott die dreifache Ursache (tricausalis): die schaffende, gestaltende und zielgebende für jede Creatur und für die Materie selbst, welche etwas verursacht (quae causat aliquid), obwohl sie selbst nicht etwas ist. Allein ohne sie könnte das, was wird, nicht werden. Denn da das, was im Geiste Gottes ist, Gott — die Ewigkeit — ist, so kann offenbar das nicht werden und wird auch nicht, was nicht im Geiste und Gedanken Gottes ist. Die Wahrheit jedes Dinges, das wird, muß daher nothwendig nichts Anderes als das Urbild von ihr sein, das der Geist Gottes ist. Alles, was wird, ist daher das Abbild einer Urform (exemplaris formae); denn die Wahrheit des Abbildes ist nicht das Abbild, sondern das Urbild. Wenn also Alles, was wird, nicht die Wahrheit ist, sondern nur ihr Abbild, so muß, was wird, da es von der sich gleich bleibenden Ewigkeit herabkommt, in dem veränderlichen Subjecte aufgenommen werden, wo es nicht so, wie es in der Ewigkeit ist, sondern wie es werden kann, aufgenommen wird. Johann. Wenn ich Alles recht verstehe, so ist Alles in Gott und in ihm die Wahrheit, die kein Mehr noch Weniger ist. In ihm ist Alles complicite und unentwickelt, wie der Kreis im Punkte. Alles ist in der Bewegung, aber in ihr ist es in seiner Entwicklung. Alles ist im Werdenkönnen, wie der Kreis in der Materie, die zu einem Kreise gebildet werden kann. Alles ist in der bestimmt begrenzten Möglichkeit, wie der wirklich beschriebene Kreis. Cardinal. Du hast diese Punkte ziemlich summarisch zusammengefaßt, die, ich weiß nicht wie, außerhalb des Thema's in unser Gespräch hereingekommen sind. Kehren wir daher zu unserm Spiele zurück; ich will, was ich noch im Auge habe, so kurz als möglich mittheilen. Johann. Sähe ich nicht, daß Du reichlich und über unser Erwarten uns befriedigt und uns eine Belehrung, die zu tiefem Nachdenken führt, gegeben hast, so würde ich bei unserer großen Lernbegierde Dich, obwohl Du ermüdet bist, inständig bitten, das Begonnene in ausführlichen Abhandlungen weiter zu führen. Doch verfahre nun nach Belieben, wir werden Deine Schriften aufsuchen, die, wie wir hoffen, reich

an ſolchen Höhepunkten der Speculation ſind (quos his apicibus refertos speramus). Cardinal. Ich glaube, daß ich Dieſes und Anderes öfters mündlich und ſchriftlich erörtert habe, vielleicht beſſer als jetzt, wo meine Kräfte mehr nachlaſſen und das Gedächtniß nur langſam ſeine Dienſte thut. Meine Abſicht war, dieſem neuen Spiele, das Jedermann leicht verſteht und gerne ſpielt, dem aber ein ſicheres Verfahren fehlte, eine meinem Vorhaben entſprechende Einrichtung zu geben. Ich bezeichnete den Standpunkt zum Werfen des Globus und einen Kreis in der Mitte einer ebenen Fläche. Mitten im Kreiſe iſt der Sitz des Königs, deſſen Reich das Reich des Lebens iſt, eingeſchloſſen in den Kreis, der noch neun andere Kreiſe in ſich faßt. Die Regel des Spiels iſt nun die: der Globus muß innerhalb des Kreiſes zur Ruhe kommen; je näher dem Centrum er ruht, deſto mehr gewinnt er nach der Zahl des Kreiſes, in dem er zur Ruhe kommt. Wer am ſchnellſten es auf 34 — die Zahl der Jahre Chriſti — bringt, iſt Sieger. Dieſes Spiel nun bezeichnet die Bewegung unſerer Seele aus ihrem Reiche in das Reich des Lebens, in dem Ruhe und ewige Seligkeit iſt, in deſſen Centrum unſer König, der Spender des Lebens, Jeſus Chriſtus, thront. Da er uns gleich war, bewegte er den Globus ſeiner Perſon dergeſtalt, daß er in der Mitte des Lebens ruhte, uns ein Beiſpiel hinterlaſſend, daß auch wir es machen, wie er. Unſer Globus folge dem ſeinigen, wiewohl es unmöglich iſt, daß ein anderer Globus in demſelben Centrum das Lebens, in dem der Globus Chriſti ruht, zur Ruhe gelange. Innerhalb des Kreiſes ſind nämlich unendlich viele Orte des Stillſtehens. Jeder Einzelne kommt an dem ihm eignenden Punkte, den nie ein anderer erreichen kann, zur Ruhe. Keine zwei Globus ſind vollkommen gleich weit vom Centrum entfernt, ſondern einer mehr, der andere weniger. Jeder Chriſt muß nun bedenken, daß Einige keine Hoffnung auf das andere Leben haben; es ſind Die, welche ihren Globus nur im Irdiſchen bewegen. Andere haben die Hoffnung auf Glückſeligkeit, allein mit ihren eigenen Kräften und Geſetzen, ohne Chriſtus, ſtreben ſie zu jenem Leben zu gelangen. Dieſe folgen nur ihrem Globus; mittelſt ihrer eigenen Geiſteskräfte und den Lehren ihrer Propheten und Lehrmeiſter nehmen ſie einen Anlauf in die Höhe (ii globum suum sequendo ingenii vires et suorum prophetarum et magistrorum praecepta ad alta currere faciunt), aber in's Reich des Lebens gelangen ſie nicht. Endlich gibt es Solche, welche den Weg, den Chriſtus, der eingeborne Sohn Gottes gelehrt und betreten hat, einſchlagen. Dieſe wenden ſich der Mitte zu, zum Throne des Königs der Tugenden, des Mittlers zwiſchen Gott und den Menſchen. Den Fußſtapfen Chriſti folgend, treiben ſie ihren Globus zu mäßigem Laufe an (globum suum mediocri cursu impellunt). Sie allein erlangen eine Wohnſtätte im Reiche

des Lebens, denn nur der Sohn Gottes, der vom Himmel herabgestiegen, kannte den Weg des Lebens, den er den Gläubigen durch Wort und That geoffenbart hat. Johann. Du sagst: den Gläubigen. Wer sind diese? Cardinal. Wer an den Sohn Gottes glaubt und daß das Evangelium durch ihn verkündet sei, der hat über die Wahrheit des Evangeliums Gewißheit, weil der Sohn Gottes nicht lügt. Er zieht daher die Verheißungen des Evangeliums diesem Leben vor. Er freut sich hier zu sterben, um mit Christus in das ewige Leben einzugehen. Sterben muß man jedenfalls. Aber Sterben für den Glauben an den Sohn Gottes hat die Vergeltung des ewigen Lebens. Denn wie sollte Gott, der so gerecht und barmherzig ist, den treuen Glauben des für Gottes Ehre Sterbenden nicht vergelten? und welche andere Vergeltung sollte er geben, als die des Lebens Dem, der für ihn das Leben gegeben hat? Ist Gott weniger edelmüthig, als ein Edelmann, der die Treue seiner Dienstmannen reichlich, bis zur Theilnahme an der Herrschaft, belohnt? Wenn daher ein Gläubiger für die Ehre des Sohnes selbst den ewigen Tod zu leiden sich entschlossen hätte, welche andere Vergeltung wird ihm zu Theil werden, als die des Lebens, mit der Gewißheit, daß er immer und ewig wahrhaft lebe und sich freue? Johann. Sind das also keine wahren Christen, die nicht wie Christus für die Ehre Gottes sterben? Cardinal. Der ist ein Christ, der die Ehre Christi dem eigenen Leben und der eigenen Ehre vorzieht, und zwar so, daß wenn die Prüfung der Verfolgung über ihn kommt, er als Christ erfunden wird. In dem lebt Christus und er selbst lebt nicht. Welt und Leben verachtet Der, in dem durch den Glauben der Geist des Sohnes Gottes, Jesu Christi, ist, der der Welt abgestorben in Christus lebt. Johann. So viel ich sehe, ist es schwer, dem gekrümmten Globus eine solche Richtung zu geben, daß er dem Wege Christi folgt, in dem der Geist Gottes war, der ihn in's Centrum und zum Quell des Lebens führte. Cardinal. Es ist ganz leicht für Den, der wahren Glauben hat, wie ich vorhin sagte. Der Globus Deiner Person wird durch den Geist des Glaubens angetrieben, durch feste Hoffnung geleitet, durch Liebe an Christus gefesselt, der dich mit sich zum Leben führt. Für die Ungläubigen ist dies unmöglich. Johann. Davon bin ich fest überzeugt: wer nicht Christus, dem Sohne Gottes, glaubt, huldigt der Welt und hofft nicht auf ein besseres Leben; der Gläubige aber freut sich im Unglück, weil er weiß: ein glorreicher Tod gibt mir das unsterbliche Leben. Allein es scheint kaum möglich, daß der, seiner Natur nach, nach unten geneigte Globus nicht bei der Bewegung eine schiefe Richtung nehme, der eine mehr als der andere. Cardinal. Das ist eben das höchste Geheimniß dieses Spiels, daß wir lernen, die Senkungen und natürlichen Krümmungen durch eifrige Uebung so zu überwinden, daß wir

endlich nach vielen Schwankungen, unſichern Bewegungen und Krümmungen im Reiche des Lebens zur Ruhe kommen. Du ſiehſt, daß der Eine den Globus auf dieſe, der Andere auf eine andere Weiſe antreibt, während der Globus ſelbſt immer ſeine Curvengeſtalt beibehält. Nach dem verſchiedenen Anſtoße iſt auch ſeine Bewegung und zur Ruhe Kommen verſchieden, und bevor er zur Ruhe kommt, weiß man nie mit Sicherheit ſeinen Ruhepunkt anzugeben. Sieht nun Einer, daß der von einem Andern angetriebene Globus ganz nahe an's Centrum gekommen, ſo will er es ihm nachmachen, verſucht es wiederholt und zuletzt gelingt es. Johann. Jeder Globus iſt von beſonderer Art und anders gekrümmt. Es kann ſomit nicht Einer dem Andern folgen. Cardinal. Allerdings, Keiner kann in die Fußſtapfen eines Andern präcis eintreten, wohl aber muß jeder die Senkungen ſeines Globus — ſeine Leidenſchaften — durch Uebungen, die er mit ſich vornimmt, überwinden. So geſchult ſuche er dann die Richtung zu treffen, bei der die Krümmung ſeines Globus kein Hinderniß mehr findet, um in den Kreis des Lebens zu gelangen. Das iſt die myſtiſche Bedeutung des Spiels: durch eifrige Uebung kann auch ein gekrümmter Globus eine ſo regelrechte Richtung bekommen, daß er nach unſicher ſich hinwindender Bewegung im Reiche des Lebens zur Ruhe kommt. Johann. Ich kann nicht läugnen, daß ſich der Globus nach dem verſchiedenen Anſtoß des Werfenden immer verſchieden bewegen werde und daß der nämliche Globus von Jemand beliebig geworfen werden kann, ſo daß, obwohl die krumme Richtung immer bleibt, doch ſeine Bewegung eine verſchiedene iſt. Da er jedoch nicht immer im Centrum des Kreiſes, wohin ihn jeder Spieler bringen will, zur Ruhe kommt, und ein Spieler das eine Mal ihn nahe an's Centrum bringt, das andere Mal, obwohl er dieſelbe Abſicht hat, weit vom Centrum entfernt bleibt, ſo ſcheint mir, daß nicht bloß die Abſicht des Spielers, ſondern auch das Glück auf die Bewegung Einfluß hat. Cardinal. Glück kann man nennen, was unabhängig von der Abſicht ſich ereignet, und da jeder Spieler nach dem Centrum des Kreiſes zielt, ſo iſt es nicht Glück, wenn er es trifft. Indeſſen ſteht es auch nicht in unſerer Gewalt, daß unſer Wille vollzogen wird (quod voluntas nostra perficiatur). Denn indem der Globus hinrollt, ſehen wir aufmerkſam zu, ob er in's Centrum gelangt, und gerne möchten wir ihm, wenn es möglich wäre, zu Hülfe kommen, daß er endlich im Centrum anlange. Weil wir ihm aber auf ſeinem Wege nicht mehr helfen können, wenn wir nicht zuvor ihm den nöthigen Anſtoß gegeben haben, ſo können wir mit unſerer hintennach hinzukommenden Abſicht den Lauf, den wir ihm gegeben, nicht lenken, gleichwie, wer von einem Berge herab zu laufen angefangen hat, im ſchnellen Laufe, auch wenn er will, ſich nicht anhalten

kann. Man muß daher auf den Anfang der Bewegung seine Aufmerksamkeit richten. Daher läßt eine schlechte Gewohnheit, die auch eine Bewegung ist, uns nicht zum Guthandeln kommen, wenn wir sie nicht aufgeben und durch eine gute Gewohnheit die Bewegung zur Tugend hin richten. Es dürfen daher Die, welche ihrem Lebenslaufe eine schlechte Richtung geben, wenn sie auch während desselben Reue empfinden, keinem äußern Verhältnisse, das man Schicksal (fatum) oder Mißgeschick (mala fortuna) zu nennen pflegt, es zuschreiben, wenn sie ihren Lauf schlecht endigen, sondern nur sich selbst, die sich unüberlegt in's Verderben gestürzt haben. Du siehst deutlich, daß Du den Globus, wann und wie Du willst, in Bewegung setzen kannst, auch wenn eine Constellation am Himmel Dir sagte, der Globus müsse unbeweglich bleiben; der Einfluß dieser Constellation wird Deine Hand nicht hemmen, den Globus, wenn Du willst, in Bewegung zu setzen. Denn das Reich eines Jeden ist ein freies, wie auch das Reich des Universums, in dem auch die Himmel und Gestirne inbegriffen sind, die auch in der kleinen Welt, wiewohl in menschlicher Weise, sich vorfinden. Johann. Demnach muß Jeder auch das Unglück nur sich selbst zuschreiben. Cardinal. Allerdings, im Gebiete des Sittlichen und in denjenigen Handlungen, die der Mensch als Mensch begeht. Niemand ist ein Sünder, als nur durch seine Schuld. Johann. Warum nennt man aber das Schicksal allmächtig? Cardinal. Das sagt ein Dichter, der wußte, daß dies die Lehre der Platoniker sei. Denn diese nennen das Schicksal (fortuna) die Ordnung und Eintheilung aller Dinge nach ihrem besondern Sein, sie nennen es das fest umschließende Band (necessitatem complexionis), weil jener Anordnung nichts widerstehen kann. Diese heißt weder ungünstig noch günstig an sich, sondern nur in Bezug auf uns und nach der Entwicklung der Dinge, z. B. die Bestimmung und Anordnung, daß ein Mensch sei, womit gesagt wird, daß Alles so geschehe, wie es zu geschehen pflegt, sonst würde ein Mensch nicht entstehen. Diese Nothwendigkeit ist daher unvermeidlich und nichts kann ihr widerstehen, insofern allmächtig. Daß aber Sokrates und Plato wirklich verschiedene Menschen sind, das rührt nicht daher, daß das Schicksal oder die Anordnung der Dinge günstig oder ungünstig ist, sondern nur relativ wird dem Einen von ihnen Glück zu Theil im Verhältniß zum Andern. Allein weder dieses Schicksal, noch die früher genannte Weltseele ordnet in unserem Reiche Dasjenige an, was den Menschen betrifft. Jeder Mensch hat den freien Willen, zu wollen oder nicht zu wollen; Jeder erkennt Tugend und Laster, das Sittliche und Unsittliche, das Gerechte und Ungerechte, das Lob- und das Tadelswerthe, das Ehrenvolle und das Entehrende; Jeder weiß, daß man das Gute wählen, das

Böſe verwerfen müſſe, denn er hat in ſich den König und Richter. Da die Thiere von allem Dem nichts wiſſen, ſo kommt es dem Menſchen als Menſchen zu. Dieſe eben erwähnten Tugenden bilden ein edles Reich, das weder dem Univerſum noch einer andern Creatur unterworfen iſt, nicht aber jene äußeren Glücksgüter, über die der Menſch nicht nach ſeinem freien Willen verfügen kann, weil ſie nicht wie die genannten unſterblichen Güter dem Willen des Menſchen unterworfen ſind. Die unſterbliche Seele ſucht und wählt ſich mit freier Wahl die unſterblichen Tugenden, die ihrem Leben eine unſterbliche Nahrung geben, wie ſich der Körper die ihm zuſagende körperliche Nahrung ſucht. Und wiewohl es unmöglich iſt, ſo lange der Globus in Bewegung iſt, vorher zu wiſſen, in welchem Punkte er ruhen werde, und obwohl er nicht jedesmal im Kreiſe zur Ruhe kommt, weil er manchmal in den Kreis gelangt, ſo kann man doch durch Gewohnheit und beſtändige Uebung mit ziemlicher Wahrſcheinlichkeit vorherbeſtimmen, daß der Globus im Kreiſe ſeine Ruhe finden werde. Schwerer läßt ſich ſagen, in welcher Ordnung der abgeſonderten Kreiſe, aber durchaus nicht, in welchem Punkte. Mit dem irdiſchen Menſchen und ſeiner Wanderſchaft hat der Globus mit ſeinem gewichtigen Körper, ſeiner der Erde ſich zuneigenden Seite und der durch einen Menſchen ihm gegebenen Bewegung manche Aehnlichkeit. Denn die menſchliche Bewegung kann nicht in der geraden Richtung bleiben. Durch ihr irdiſch geſinntes Weſen (propter terresteritatem) ſenkt ſie ſich ſchnell, unbeſtändig und wechſelnd ſchwankt ſie beſtändig. Gleichwohl kann ſie durch Tugendübung ihre Bewegung im Kreiſe zum Ziele bringen, und einen guten und beharrlichen Willen unterſtützt Gott, der in der Bewegung geſucht wird, und bringt ihn zur Vollendung (perficit bonam voluntatem). Denn er iſt es, der den Gläubigen leitet (dirigit) und zur Vollkommenheit führt und der Ohnmacht des auf ihn Hoffenden durch ſeine allmächtige Güte aufhilft (et impotentiam in ipsum sperantis sua omnipotenti supplet clementia). Wenn daher der Chriſt Alles, was in ihm iſt, vollzieht (qui facit omnia, quae in ipso sunt), ſo wird er, wenn er gleich merkt, daß ſein Globus eine unbeſtändige Bewegung habe, doch im Vertrauen auf Gott nicht zu Schanden werden, weil Gott Die nicht verläßt, die auf ihn hoffen.

Das iſt das Geheimniß dieſes Spiels, das ich nun in ſo kurzer Zeit hinlänglich erläutert habe. Du kannſt aus dieſem Wenigen Vieles Dir entnehmen und in der Bewegung vorankommen, auf daß wir einmal vereint im Reiche des Lebens mit Chriſtus unſerm Könige glücklich den Ruhepunkt finden! Das möge Der gewähren, der allein die Macht dazu hat und in Ewigkeit geprieſen ſei. Amen.

Zweites Buch.

Ein Gespräch zwischen dem jungen Albert, Herzog von Bayern und dem Cardinal Nicolaus.

Albert. Es ist Dir bekannt, mein Vater! daß ich in der frohen Hoffnung, unserem Papste Pius, Dir und andern Cardinälen bekannt zu werden und mich weiter auszubilden, hieher gekommen bin. Als ich nun den erlauchten Herzog Johann, meinen lieben Vetter, in der Stadt antraf und nach den gemeinschaftlichen Besuchen bei unsern Freunden bemerkte, daß er die Schrift über das Globusspiel fleißig lese, so bewunderte ich sowohl das Spiel, als die Schrift und bemühte mich, wenigstens Einiges mit meinem noch jungen Verstande zu erfassen. Allein ich verstand die Erklärung der mystischen Bedeutung der Kreise in der Region des Lebens nicht. Ich bitte daher Deine Güte, verachte nicht meine Unfähigkeit, ein solches Geheimniß zu erfassen. Reicher an Belehrung werde ich, was ich etwa von Dir höre, bei mir wiederholen, und so mit Hülfe Gottes Fortschritte machen. Cardinal. Es hat mich sehr gefreut, dich mit deinem Bruder Wolfgang bei mir zu sehen. Denn Dein Vater Albert, der erlauchte Pfalzgraf und Herzog von Baiern, war mir viele Jahre mit besonderer Liebe zugethan und hat mir dies auch durch die That bewiesen. Zu sehen, daß der Vater in den erlauchten talentvollen und gebildeten Söhnen fortlebe, ist mir ein großes Vergnügen. Ich werde daher, was in meinen Kräften steht, gerne mittheilen. Ueber das Globusspiel wünschest Du Aufschlüsse, die Du vielleicht bei Deiner Jugend nicht fassen kannst. Doch wirst Du jedenfalls staunen und mit einem gewissen Eifer erhabene Wahrheiten in Dich aufnehmen, die Dich fähig machen, alles andere Wissen schneller zu erfassen; Du mußt aber das Auge des Geistes aufthun und den Blick ganz in die Höhe richten, so daß Du meine Worte mehr siehst, als höreſt. Albert. Ich will das Alles thun, soweit Anlage und Talent es erlauben. Cardinal. Um das Geheimniß der Kreise zu verstehen, merke Dir folgenden Satz: Es kann nichts größer oder kleiner sein als Das, das in Allem und in dem Alles ist. Es ist daher das Urbild von Allem. Albert. Gut, ich habe diesen Satz meinem Gedächtnisse eingeprägt. Damit aber der Geist die Wahrheit einsehe, bedarf es einer Erklärung. Cardinal. Wenige Worte werden genügen. Wie sollte etwas kleiner sein als das, das in Allem, oder wie größer als das, in dem Alles? Wenn also nichts von Allem größer oder kleiner ist, so sind

alle Dinge nothwendig die Abbilder (exemplata) jenes Einen Urbildes. Albert. Das ist die kürzeste Erklärung, denn ich sehe ganz gut ein, daß, da das Abbild Alles nur vom Urbilde hat, und es nur Ein Urbild von Allem gibt, das in Allem und in dem Alles ist, Du mich zu einer Betrachtung hoher Dinge führst, indem Du mir die Einheit des Urbildes aller verschiedenen Abbilder zeigst. Cardinal. Du siehst also ein, daß das Abbild nicht sein könne, es sei denn in ihm das Urbild. Albert. Ganz gewiß. Cardinal. Allein wie existirt das Abbild, wenn es nicht in seinem Urbilde ist? Denn ist das Abbild außerhalb seinem Urbilde, wie bleibt es dann noch Abbild? Albert. Ich nehme keinen Anstand, dies zuzugeben. Das Abbild muß nothwendig in seinem Urbilde enthalten sein, sonst wäre es kein wahres Abbild. Vollkommen sehe ich ein, daß das Urbild nothwendig in dem Abbilde und das Abbild in dem Urbilde enthalten ist. Cardinal. Das Urbild ist also in allen Abbildern, und alle Abbilder sind in ihm. Kein Abbild ist also kleiner oder größer als dasselbe. Somit sind alle Abbilder Abbilder des Einen Urbildes. Albert. Ganz richtig, ich begreife das. Cardinal. Und es bedarf nicht wegen der Vielheit der Abbilder mehrerer Urbilder, da Eines für unendlich Viele genügt. Denn naturgemäß geht das Urbild dem Abbilde, aller Vielheit die Einheit voraus, welche das Urbild aller abbildlichen Vielheit ist. Wären nun mehrere Urbilder, so müßte die Vielheit der urbildlichen Einheit vorangehen. Jene mehreren Urbilder wären nicht die gleichmäßig ersten (aeque prima) Urbilder, sondern die Abbilder Eines ersten Urbildes. Man kommt also immer wieder auf Ein erstes Urbild, das in allen Abbildern und in dem alle Abbilder. Albert. Du hast mir gezeigt, was ich zu sehen wünschte. Ohne Anstand sehe ich ein, daß die Einheit das Princip aller Vielheit ist; in Folge hievon erkenne ich die Einheit als das Urbild aller Abbilder. Cardinal. Ich sagte, die Einheit sei das Urbild aller Zahlen oder aller Vielheit und Menge. Denn in jeder Zahl siehst Du die Einheit und jede Zahl siehst Du in der Einheit enthalten. Jede Zahl ist Eins: der Zweier, Dreier, Zehner ꝛc., jedes ist die Einzahl. Das wäre nicht möglich, wenn in ihr nicht die Einheit und sie nicht in der Einheit wäre. Albert. Bisher beachtete ich dies nicht; ich glaubte, der Zehner sei größer als die Einheit und somit nicht in der Einheit enthalten. Jetzt sehe ich aber, daß der Denar, da er Ein Denar ist, dieses nicht sein kann, außer er sei in der Einheit enthalten. Cardinal. Du mußt aber auch darauf achten, daß die Einheit weder kleiner noch größer sein kann. Daß sie nicht kleiner ist, hast Du so eben zugegeben; daß sie nicht größer ist, siehst Du auch ein, wenn Du beachtest, daß das, was größer als Eines wäre, nicht Eines wäre. So ist's beim Denar; er

mag vermindert oder vergrößert sein, so ist er nicht mehr der Denar. Das hat alle Zahl von der Einheit, denn die Zahl ist das Abbild der Einheit als des Vorbilds. Albert. Der Satz, den Du vorausgeschickt hast, scheint der Schlüssel zum Verständnisse verborgener Wahrheiten zu sein, wenn der Forschende ihn recht anwendet. Cardinal. Die Anwendung ist nicht schwer. Wenn ich eine Reihe von Fragen an Dich richte, so wird schon die Frage Dich zur Anschauung der Wahrheit hinführen, z. B. ich frage Dich, ob Du glaubst, daß Alles, was Du siehst, reale Existenz habe. Ich bin überzeugt, Du wirst sagen: alles dies hat seine Existenz. Albert. Da es etwas ist, so muß es auch existiren. Cardinal. Ist in dem, was existirt, das Sein selbst? Albert. Allerdings, denn wenn in ihm nicht das Sein selbst wäre, wie könnte es existiren? Cardinal. Existirt also nicht Alles, was ist, in dem Sein selbst? Albert. Außerhalb dem Sein selbst würde es freilich nicht existiren. Cardinal. Das Sein von Allem ist also in Allem, was existirt, und alles Existirende existirt in dem Sein selbst. Albert. Es ist mir nichts gewisser, als daß das einfachste Sein von Allem das Urbild alles Existirenden ist. Cardinal. Das ist das absolute Sein, das wir als den Schöpfer von Allem, was ist, glauben. Albert. Wer sollte nicht einsehen, daß das, was Du gesagt hast, sich wirklich so verhalte? Cardinal. So siehst Du in dem Beseelten die Seele und zugleich das Beseelte in der Seele, im Gerechten die Gerechtigkeit und ihn in der Gerechtigkeit, im Weißen das Weißsein und das Weiße im Weißsein, überhaupt im Concreten (in contracto) das Absolute und das Concrete im Absoluten, die Menschheit im Menschen und den Menschen in der Menschheit. Albert. Ich begreife dies Alles als nothwendig, allein die Vorstellung (imaginatio) kann das Wie nicht fassen. Oder wer sollte es fassen, daß Eines in dem Andern ist und dies Andere in demselben Einen? Cardinal. Dies ist deßhalb nicht vorstellig (inimaginabile), weil die Vorstellung durch die Kategorie oder Quantität beschränkt ist. Was kein Quantum ist, erfaßt die Vorstellung nicht. Daß daher das Einschließende in dem Eingeschlossenen ist (continens in contento), versteht die Vorstellung nicht, indem sie sich einen Raum, der eine Quantität hat, vorstellt; sie meint, es sei, als wollte man sagen: wenn Jemand in einem Hause ist, so ist das Haus in ihm. Allein das Auge des Geistes, das auf das Erkennbare, das über die Vorstellung hinausgeht, hinschaut, kann den Satz nicht in Abrede stellen; denn es sieht in dem Sein selbst, das über die Vorstellung hinausliegt, Alles, auch die Vorstellung selbst, eingeschlossen, und wäre dies vom Eingeschlossenen nicht wahr, so existirte es nicht. Albert. Ich erkenne die Wahrheit dieses Satzes und es

fällt mir ein deutliches Beispiel hievon ein. Was durch Sinn und Vorstellung erreicht wird, ist an der Substanz (circa substantiam) und heißt Accidens. Würden die Accidentien nicht in der Substanz enthalten sein (nisi continerentur per substantiam), so würden sie nicht bestehen. Was also die Accidentien in sich schließt, muß in den Accidentien sein und bestehen (substare), damit diese in ihm bestehen. Die Substanz der vernünftigen Natur (intelligibilis naturae), die über Sinn und Vorstellung hinausliegt, begreift also alle Accidentien in sich und existirt in dem von ihr Inbegriffenen. Daß die Accidentien an einem Subjecte d. i. an der Substanz sind, ist soviel, als daß die Substanz in den Accidentien ist. Ganz besonders sehe ich das als wahr ein, daß die Accidentien nicht an ihrem Subjecte, der Substanz, wie an einem bestimmten Orte sind, da der Ort selbst Accidens, nicht Substanz ist. Cardinal. Es freut mich, daß Du einen gesunden Geistesblick hast. Wenn Du unsere Gedanken auf die vernünftige Seele, welche die Substanz aller ihrer Kräfte und Fähigkeiten ist, ausdehnst, so siehst Du, daß sie diese in sich enthalte und in allen ihren Kräften und Fähigkeiten enthalten sei. Albert. Ich fange an Geschmack an diesem schmackhaften Wissen zu finden; ich werde mich in ihm üben, um Festigkeit darin zu erlangen. Doch damit ich Dich nicht zu lange bei dieser für mich nothwendigen Digression aufhalte, so fahre nun weiter, um zu Deinem Ziele zu gelangen. Cardinal. Nun wirst Du, denk' ich, diese Lebenskreise (des Globus) leicht verstehen. In jedem Lebenden muß Leben und der Lebende im Leben sein. Das Leben der nach Christus Gestalteten (vita Christiformium), d. i. aller Derer, die in der Region der Lebenden sind, verhält sich also so, daß das Leben, welches Christus ist, welcher sagt: „Ich bin das Leben", in allen dort Lebenden ist und alle Lebenden in dem Leben sind, welches Christus ist. Es ist somit das Leben Christi das Urbild für alle dort Lebenden, welche die Abbilder desselben sind. Albert. Ich sehe wohl, daß der lebendige Christ sich so verhalte, wie Du sagst: es muß in ihm das Leben Christi und er in diesem Leben sein. Cardinal. Abgebildet wird dieses Leben in der Region der Lebenden in der runden Figur, die Du siehst, und indem alle Kreise das gleiche Centrum haben, sind sie das Bild des Runden. Das Runde ist das Kreisförmige, die Bewegung des immerwährenden und unendlichen Lebens. In jedem Runden muß die Rundheit sein, durch die es eben rund ist. Wie es nun weder eine Kenntniß, noch Wesenheit des Runden oder Immerwährenden (perpetui) geben kann, außer im Centrum, um das sich die immerwährende Bewegung dreht, so daß ohne das Centrum eine immerwährende Dauer und eine Bewegung des immerwährenden Lebens, die auf dem gleichen Verhältniß zur Identität des Centrums be-

ruht, weder ſein noch erkannt werden kann, ſo verhält ſich auch das Centrum, welches Chriſtus iſt, zu allen kreisförmigen Bewegungen. Die Kreiſe bezeichnen die Bewegung des Lebens. Die lebensreicheren Bewegungen (vivaciores motus) werden durch die dem Lebenscentrum näheren Kreiſe bezeichnet. Denn das Lebenscentrum ſelbſt iſt der Art, daß es weder größer noch kleiner ſein kann. In ihm iſt die Lebensbewegung, die außer ihm nicht iſt. Denn eine Lebensbewegung, in der nicht das Leben iſt, iſt keine wahre Lebensbewegung. Die kreisförmige und centrale Bewegung iſt das Leben der Lebenden. Je näher nun der Kreis dem Centrum iſt, deſto ſchneller iſt ſeine Kreisbewegung. Folglich kann der Kreis, der mit dem Centrum zuſammenfällt, im Augenblick (in Nunc instanti) ſich umdrehen; die Bewegung iſt demnach hier eine unendliche. Nun iſt aber das Centrum ein fixer Punkt; die Bewegung iſt daher die größte oder unendliche und zugleich die kleinſte da, wo Centrum und Umkreis identiſch ſind. Wir nennen dies das ewige Leben, das in ſeiner fixen Ewigkeit alle mögliche Bewegung des Lebens in ſich begreift. Albert. Ich begreife, daß Du ſagen willſt, der kleinere Umfang der Kreiſe bezeichne eine ſchnellere oder lebensvollere Lebensbewegung, weil ſie dem Centrum, dem Leben der Lebenden, näher iſt. Doch ſage mir: warum haſt Du neun Kreiſe gezeichnet? Cardinal. Wir wiſſen, daß Einige in der vernünftigen Bewegung ſchnell, Andere langſam ſind, in verſchiedenen Graduunterſchieden, wie wir an der Verſchiedenheit der Talente ſehen. Einige haben eine ſolche Lebensfülle, daß ſie ganz ſchnell ſich bewegen; Andere ſind langſamer, ſie machen in keinem Stücke Fortſchritte. Chriſtus nun, der das Leben iſt, iſt auch die Weisheit und das ſchmackhafte Wiſſen (sapida scientia). Die Weisheit, ſofern ſie ſchmackhaft iſt, erweist ſich als lebendiges Erfaſſen. Von dieſer Art iſt das vernünftige Erfaſſen der Weisheit oder des ſchmackhaften Wiſſens. Daher will jede lebendige, vernünftige Bewegung den Grund ihres Lebens erkennen und in dieſem Wiſſen unſterbliche Nahrung finden. Gelangt ſie nicht zu dieſem Ziele, ſo lebt ſie nicht, weil ſie den Grund ihres Lebens nicht kennt. Der Spender des Lebens iſt Gott; aber Niemand kennt ihn, wenn ihn nicht Chriſtus, der Sohn Gottes, bekannt macht (ostendit). Dieſes Bekanntmachen vermag nur er; denn Niemand kann den Vater als Vater bekannt machen, als der Sohn. Es iſt aber nur Ein Vater Chriſti und unſer Vater, der die Ewigkeit ſelbſt iſt, der in allen Vätern iſt und in dem alle Väter enthalten ſind. Um noch deutlicher Den, der den Vater bekannt macht, zu erkennen, ſo beachte, daß er die Wahrheit iſt. Denn er ſagte, er ſei der Weg und die Thüre, das

Leben und die Wahrheit. Ein zuverläſſiges und wahres Bekanntmachen iſt nur durch die Wahrheit möglich. Die Lüge, die dem Lügner und Verführer, dem Teufel, zugeſchrieben wird, irrt und verirrt (errat et deviat). Die Kindſchaft (filiatio) Gottes offenbart in Chriſtus ſich ſelbſt, weil er die Wahrheit iſt. Wer Chriſtus wahrhaftig erkennt, erkennt in ihm den Vater und ihn im Vater. Die Kreiſe bedeuten die Stufen der Erkenntniß (gradus visionis). In jedem Kreiſe ſieht man das allen gemeinſame Centrum, doch näher in dem nähern, entfernter in dem entfernteren. Wer nicht in einem Kreiſe iſt, kann das Centrum, das man nur in einem Kreiſe ſieht, nicht ſehen, und iſt ſomit außerhalb der Stufen der ewigen Anſchauung. Ohne Chriſtus ſiehſt Du nicht das Leben der Lebenden, das Licht der vernünftigen Lichter. In der Finſterniß iſt daher kein Leben: ſehen heißt leben. In der Ermanglung des Lichts kann man nichts ſehen, wenn auch das Auge geſund iſt. Daher kann die Seele, obwohl ihrer Natur nach unzerſtörlich, ohne das aufhellende Licht (luce carens ostensiva), das Chriſtus iſt, nichts ſehen und nicht vernünftig leben. Wie das phyſiſche Sehen, um wahr und lebendig zu ſein, das ſinnliche Licht bedarf, ſo bedarf das vernünftige Sehen (intellectualis visio) das vernünftige Licht der Wahrheit, um zu ſehen und zu leben. Weil nun im Zehner ſich alle Zahl abſchließt, ſo habe ich das Aufſteigen (in's Reich des Lebens) durch neun Kreiſe, aus denen man in den zehnten, der ſo Kreis als Centrum iſt, gelangt, bezeichnet. Albert. Wenn ich auch Alles, was Du geſagt haſt, nicht vollſtändig begriffen habe, ſo habe ich doch die Wahrheit davon eingeſehen. Nur das verſtehe ich noch nicht, wie, da doch die Unendlichkeit des centralen Lichts auf das Freigebigſte ausſtrömt, Grade entſtehen können, Cardinal. Dieſes Licht verbreitet ſich nicht über äußere Räume, wie das phyſiſche (corporea) Licht, das die ihm zunächſt liegenden Räume am Hellſten beleuchtet. Es iſt ein Licht, das, wie das Denken des Geiſtes, in keinen Raum eingeſchloſſen und durch kein Hinderniß gehemmt wird. Was aber von ihm beleuchtet wird, muß verſchiedener Art ſein, weil Vieles ohne Verſchiedenheit [1]) nicht Vieles wäre; denn es wäre ſonſt Ein und Dasſelbe. Die Aufnahme des Lichts iſt in den verſchiedenen Geiſtern eine verſchiedene, wie das Eine phyſiſche Licht in verſchiedenen Augen verſchieden aufgenommen wird, in dem einen heller als in dem andern, nach der Fähigkeit des Auges, die bei verſchiedenen Subjecten nicht eine gleiche ſein kann. Es nehmen daher auch die Chriſtusähnlichen (Christiformes) das Licht der

1) Im Texte ſteht: sine veritate; es muß, um den richtigen Sinn zu geben, nothwendig sine varietate heißen.

Glorie zwar alle in hinreichendem Grade (sufficienter) auf, allein verschieden nach der Fähigkeit eines Jeden. Wenn der Prediger des Evangeliums das Eine Licht (der göttlichen Wahrheit) auf gleiche Weise in die Zuhörer ausströmen läßt, so wird es nicht von Allen auf gleiche Weise aufgefaßt, da sie nicht von gleichem Geiste und Fassungskraft sind. Albert. Da nur Selige (nemo nisi beatus) in der Region der Lebenden sind, und nur der selig ist, welcher hat, wornach er strebt, und die Ruhe alles Strebens einzig darin besteht, auf die beste und vollkommenste Weise das Centrum des Lebens zu sehen, so fällt es mir auf, daß Du in der Abbildung Einige dem Centrum näher kommen lässest, da doch die Entfernteren nicht auf eine bessere Weise, als es möglich ist, (das Centrum des Lebens) erfassen. Cardinal. Die ewige Seligkeit wird (gewöhnlich) in dem Bilde des Trinkens aus dem Quell des Lebens dargestellt; Sehen und Trinken ist hier Ein und Dasselbe. Es gibt nur Eine lebendige Quelle durch die ganze Region der Lebenden, aus welcher Jeder, soviel er Durst und Verlangen hat, trinkt. Es können aber unmöglich Zwei gleichen Durst und gleiches Verlangen haben. Wenn daher gleich Alle zur vollen Genüge (sufficientissime) trinken, so viel sie erlangen, so geschieht es doch nicht bei Allen auf gleiche Weise, weil sie nicht auf gleiche Weise dürsten. Die Liebe macht uns dürsten, die in Verschiedenen verschieden ist. So verglich Christus das Himmelreich mit einem Hochzeitmahle, wo er selbst einem Jeden nach dessen Verlangen austheilt. Alle werden gesättigt nach dem Maße ihres Verlangens und Hungers, wiewohl die Einen mehr, die Andern weniger erhalten. Albert. Dem stimme ich bei; ich sehe nun, daß es nicht bloß neun Kreise der Glorie gibt, sondern unzählige, da jeder der Seligen seinen eigenen Kreis hat. Cardinal. Wiewohl es so ist, daß die ganze Breite des Reichs des Lebens vom Centrum bis zur Peripherie sich ausdehnt, und diese Breite wie eine Linie, die unendlich viele gleiche Linien vom Centrum zur Peripherie in sich faßt, gedacht werden kann, wo das gemeinsame Centrum Aller und die Peripherie der Einzelnen zusammen fallen (unumque sit commune omnium centrum et circumferentia singularum), so läßt sich doch jene unendliche Menge von Linien in neun Grade theilen, damit wir stufenweise durch das Gebiet jenes Reiches, das mit schönster Ordnung geziert ist, wo das gemeinsame Centrum und die particulare Peripherie Eines sind, zu Christus hingeführt werden. In ihm ist das gemeinsame Centrum und die particulare Peripherie der Creatur Eines. Denn Christus ist Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf, von allen seligen Creaturen ist er das Centrum. Beachte hiebei wohl, daß seine Peripherie die Peripherienatur aller Peripherien, d. i. aller vernünftigen Naturen hat. Und da er in persönlicher

Identität ist mit dem Centrum von Allem, dem Schöpfer, so finden alle Seligen, die durch die Peripherie der Kreise vorgestellt sind, in der Peripherie Christi, die der erschaffenen Natur ähnlich ist, ihre Ruhe und ihr Ziel, in Folge der hypostatischen Vereinigung der Peripherie der erschaffenen Creatur mit der unerschaffenen Natur. Hieraus siehst Du, daß Christus für Alle, die selig werden wollen, so nothwendig ist, daß ohne ihn Niemand selig werden kann; er ist der einzige Mittler, durch den man den Zugang zum wahren Leben (ad viventem vitam) erlangen kann. Albert. Große und schöne Wahrheiten hast Du da ausgesprochen; möchten doch die Gegner des Christenthums sie beherzigen, dann würden sie schnell mit Christus und den Christen Frieden schließen! Da ich vorhin von Substanz und Accidens gesprochen, so kommt mir der Gedanke, daß man wohl durch die neun beschriebenen Kreise ebenso zum Centrum gelange, wie durch die neun Accidenzen zur Substanz. Cardinal. Die Zahl ist ein Unterschied des Einen vom Andern, durch Eins, Zwei, Drei und so fort bis zum Zehner, in dem es sich abschließt. Daher kommt auch alle Zahl mit dem Zehner zum Abschluß. So unterscheiden sich auch die Accidenzen in neun ganz generelle Arten, und tragen dadurch zur Erkenntniß der Wesenheit oder Substanz bei. Durch je eine hinzukommende Einheit entsteht zwei, drei, vier, fünf, sechs, sieben, acht, neun. Hiemit ist die Zahl erschöpft, die in die Einheit des Denars sich zusammenschließt. Das Zählen ist ein Unterscheiden. Die Dinge unterscheiden sich hauptsächlich durch die Substanz, und die Substanz durch Quantität, Qualität und die übrigen Accidenzen, die neun verschiedene Arten bilden. Um die vollständige Unterscheidung zu bezeichnen, deßhalb gab ich der Figur diese Eintheilung. Albert. Ich habe gehört, auch die Engel unterscheiden sich in neun Chören. Cardinal. Die Engel sind Intelligenzen, und weil sie verschieden sind, so müssen ihre Anschauungen als Intelligenzen (intelligentiales eorum visiones et discretiones) in Ordnungen und Stufen, vom untersten bis zum obersten (welcher Christus ist, der magni consilii angelus genannt wird) intellectuell unterschieden werden, wodurch sich drei Ordnungen und in jeder drei Chöre ergeben. Den Abschluß (der neun Stufen) bildet das Centrum [1]), gleichwie der Zehner der Abschluß der neun Einheiten ist. Die erste Ordnung ist mehr centraler Natur (centralior est) und besteht aus solchen Intelligenzen, welche durch ein-

---

1) Der Text unserer Ausgabe: Et minus centrum est, gibt durchaus keinen Sinn; er scheint auch hier wieder corrupt zu sein. Ich vermuthe, daß statt minus zu lesen ist: terminus, was sowohl zum Vorausgehenden paßt, als auch durch die folgende Vergleichung: ut denarius terminus novem articulorum nahegelegt ist.

faches Schauen in das Centrum oder allmächtige Urbild Alles ohne Nacheinander, sei es der Zeit, sei es der Natur, und Alles zumal (omnia simul) begreifen (comprehendunt), und der göttlichen Majestät assistiren, von der sie es haben, daß sie in dieser Weise Alles sehen können. Denn gleichwie Gott aus sich die Unterscheidungskraft hat, daß er in seiner Einfachheit Alles zumal anschaut, weil er die intelligente Ursache von Allem ist, so verleiht er jenen assistirenden Geistern, daß sie in göttlicher Einfachheit Alles wissen. Sie werden daher auch, obwohl sie erschaffen sind, ewig genannt, weil sie Alles zumal erfassen. Die zweite Ordnung der Intelligenzen erfaßt zwar Alles zumal, allein nicht ohne das natürliche Nacheinander, d. i. in der Art, wie Eines aus dem Andern naturgemäß entsteht. Obwohl sie ohne das Nacheinander der Zeit erkennen, so haftet doch an ihrem Erkennen, weil sie in demselben an die natürliche Ordnung gebunden sind, eine gewisse Abschwächung. Sie heißen daher nicht ewig, wie die der ersten Ordnung, sondern immerwährend, weil sie in natürlicher Ordnung und Reihenfolge erkennen. Die dritte Ordnung ist die verstandesmäßige (rationalis); sie haben zwar ein sicheres Erfassen und Begreifen, erkennen aber doch minder vollkommen, als die andern. Die erste Ordnung hat drei Chöre, die den göttlichen Willen in Gott, wiewohl in differenter Weise, anschauen, und ahmen sein Unterscheiden (ejus discretionem) nach. Die drei intelligibeln Chöre erfassen den göttlichen Willen im Gebiete des Intelligibeln. Die drei rationalen Chöre schauen den göttlichen Willen im Gebiete des Intelligibeln. Es sind also neun Ordnungen, und Gott, der Alles in sich umschließt und enthält, wird durch den Zehner abgebildet. Es hat somit jede der neun Ordnungen ihre θεοφανία oder Erscheinung der Gottheit, Gott selbst ist die zehnte, von der alle andern emaniren. Es gibt daher zehn verschiedene Arten von Unterschieden (discretionum): die göttliche, die als Centrum abgebildet ist, die Ursache von Allem, und neun andere, bestehend in den neun Chören der Engel. Es gibt nicht mehr Zahlen, somit auch nicht mehr Unterschiede. Daraus erhellt, warum ich das Reich des Lebens so abgebildet, das Centrum als Sonnenlicht dargestellt und die drei nächsten Kreise feurig, drei andere ätherisch und drei gleichsam wässerig, die in das finstere Erdreich auslaufen, gezeichnet habe. Albert. Da der Zehner alle Unterscheidung in sich faßt, warum schließt sich die Progression im Quaternar ab? Man spricht nur von vier Ursachen oder Gründen der Dinge, von vier Elementen, vier Jahreszeiten ꝛc. Cardinal. Wenn Du von dem größten äußern Kreise bis zum kleinsten, innersten und centralen zählst, in der Weise: einmal Eins, dann zweimal Eins, dann dreimal Eins, zuletzt viermal Eins, so endet der Quaternar im Centrum. Du siehst also, daß Eins, Zwei, Drei und

Vier zusammen Zehn geben. Daher schließt sich die Progression im Quaternar ab, da es keine Unterscheidung oder Zahl gibt, die sich in ihm nicht findet. Doch siehst Du nur Eins in jeder Zahl. Eins kann nur Eins sein. Mehrere sind nicht Eins, wie Du auch in allen Kreisen ein und dasselbe Wesen des Kreises siehst, obgleich die Peripherie des einen mehr als die des andern vom Centrum entfernt ist. Das ist bei Mehreren nothwendig, da es unmöglich ist, daß mehrere Peripherien von demselben Centrum gleich weit entfernt sind. Das Andersein ist somit Folge der Vielheit. Obgleich daher in allem Seienden nur Ein Sein ist und alles Seiende in diesem, das Gott ist, so daß zur Unterscheidung alles Seienden als solchen es nichts weiter bedarf, als die Unterscheidung des Einen Seins, so ist doch, da mit der Vielheit das Andersein verbunden ist, zur Unterscheidung alles Seienden als einer Vielheit die genauer unterscheidende (discretior) Zahl des Andersseins nothwendig, ohne welche das Eine vom Andern nicht unterschieden werden kann. Albert. Gott erkennt also das Seiende (entia) nicht? Denn erkennen heißt unterscheiden, was ohne Zahl nicht möglich ist. Cardinal. Das Erkennen Gottes ist Sein, das Sein Gottes ist Wesenheit; das Erkennen Gottes heißt so viel, als daß das göttliche Sein in allem Seienden ist. (Cognoscere Dei est esse, esse Dei est entitas; cognoscere Dei est, entitatem divinam in omnibus entibus esse.) Nicht so ist unser Geist in seinem Erkennen wie Gott, der erkennend erschafft und bildet. Unser Geist unterscheidet in seinem Erkennen das Erschaffene, um mit seiner Erkenntnißkraft Alles [1]) zu umfassen. Gleichwie Gott die Urbilder von Allem in sich hat, um Alles zu gestalten, so hat der Geist die Idee von Allem in sich, um Alles zu erkennen. Gott ist die schaffende Kraft, vermöge welcher er macht, daß Alles wahrhaft das ist, was es ist, weil er das Sein alles Seienden ist. Unser Geist ist eine begreifende Kraft, vermöge welcher er sich Alles begrifflich macht. Die Wahrheit ist demnach sein Object; wenn er seine Begriffe nach ihr bildet (cui suum conceptum si assimilat), so hat er Alles als Erkenntniß, als Vernunftgebilde (entia rationis) in sich. Der Stein ist im Erkennen unseres Geistes nicht als ein reales Sein, sondern als ein Ding unseres Verstandes (ens rationis). Du siehst: Gott bedarf der Zahl nicht, um zu unterscheiden, aber unser

1) Im Texte steht: ut sua notitiali virtute anima ambiat. Ist anima Subject des Satzes, so fehlt das Object. Ueberdies ist nicht abzusehen, warum Cusa, wenn er von unserm Geiste = mens als Erkenntnißkraft spricht, plötzlich auf die anima, die ihm vorherrschend belebendes Princip des Körpers ist, übergehen und ihr die Erkenntnißkraft zuschreiben sollte. Es wird daher, statt anima zu lesen sein: omnia, was den beiden: omnia im folgenden Satze entspricht.

Geiſt vermag ohne Zahl das Andersſein und die Verſchiedenheit der Dinge nicht zu unterſcheiden. Albert. Erſchafft der Schöpfer nicht auch das Andersſein? Wenn dies, ſo unterſcheidet auch er durch die Zahl, da er nichts erſchafft, was er nicht erkennt, das Andersſein aber ohne Zahl nicht erkannt wird. Cardinal. Alles erſchafft Gott, auch das dem Andersſein Unterworfene (alterabilia), das Veränderliche und Zerſtörliche, aber das Andersſein, die Veränderung und Zerſtörung erſchafft er nicht. Da er das Sein ſelbſt iſt, ſo ſchafft er nicht den Untergang, ſondern das Sein. Daß die Dinge untergehen oder anders werden, haben ſie nicht vom Schöpfer, ſondern zufällig (sed sic contingit). Gott iſt die die Materie hervorbringende Urſache; nicht Entziehung und Mangel, ſondern Fülle (opportunitas) oder Möglichkeit, welcher der Mangel (carentia) folgt, ſchafft er, ſo daß es keine Fülle ohne Mangel gibt, welche zufälligerweiſe hinzukommt. Folglich ſind das Uebel, das Sündigen-, Sterben- und Anderswerdenkönnen nicht Geſchöpfe Gottes, der das Sein iſt. Das Andersſein kann aus keiner Weſenheit ſein, da in ihr kein Sein und ſie in keinem Sein iſt. Auch aus der Weſenheit des Binarius ſtammt das Andersſein nicht, obwohl ſich daran, daß er Binarius iſt, das Andersſein anſchließt. Wenn von mehreren Kugeln, die in einem Wurfe auf eine ebene Fläche hingeworfen werden, keine ganz gleich mit der andern fortrollt oder ruhen bleibt, ſo rührt dieſes Andersſein und Verſchiedenſein nicht von dem Werfenden her, ſondern aus dem Zufall (ex contingenti), da es nicht möglich iſt, daß ſie ſich gleich bewegen oder an derſelben Stelle ruhen. Albert. Iſt es nicht Sache des Seins, zu vereinigen und zu verbinden? Cardinal. Allerdings. Albert. Was aber verbunden [1]) werden ſoll, muß verſchieden, anders und getrennt ſein. Cardinal. Obwohl Gott, der die Verbindung (nexus) iſt, nicht die Urſache der Trennung iſt, ſo iſt er doch der Schöpfer alles Verſchiedenen und Getrennten. Die Verbindung iſt vor der Trennung, weil die Trennung die Vereinigung vorausſetzt. Die Einheit, die das Sein iſt, verbindet daher das Entgegengeſetzte und Getrennte in Einen harmoniſchen Einklang. Denn das Viele als ſolches hat kein Sein, außer ſofern es verbunden iſt. Die Verbindung geht aus der Einheit und Gleichheit hervor. Das Viele hat es alſo nicht von der Einheit oder dem Sein, daß es ein vielfaches Sein iſt [2]). Allein da es nicht Vieles geben kann, außer im Andersſein und in Trennung, ſo iſt das Viele, um in der Einheit zu beſtehen, durch das Sein, das Gott iſt, in einer Verbindung, welche aller Trennung vorausgeht, zuſammengehalten. Bei genauerer Erwägung ſiehſt du demnach, das Sein ſei die Einheit

1) Es iſt offenbar connecti ſtatt des im Texte ſtehenden conjecti zu leſen.

2) quod non sunt esse plura; non muß, wie der Sinn erfordert, geſtrichen werden.

ſelbſt, welche aus ſich die Gleichheit erzeugt, aus der die Verbindung beider hervorgeht. Die Gleichheit kann nur die Gleichheit verſchiedener Hypoſtaſen ſein, vor allem Ungleichſein und Andersſein. Sehen wir daher auf die Vielheit der Creaturen des Einen Univerſums hin, ſo finden wir in ihnen eine Einheit, welche das Sein von allen iſt, und die Gleichheit der Einheit. Denn alle haben das Sein auf gleiche Weiſe, da das eine Ding nicht mehr oder weniger ein Ding iſt, als das andere. In allem und jedem Dinge iſt die Totalität des Seins in der Gleichheit. Es ſind daher auch alle Dinge zu Einem Ganzen verbunden, weil in allen und jedem das Sein, die Gleichheit und die Verbindung iſt, die aus der Einheit und Gleichheit hervorgeht. So erkennſt Du die erſte Urſache als Eine, weil ſie die erſte iſt, und als dreieinig, weil ſie Einheit, Gleichheit und Verbindung iſt; wenn das nicht wirklich ſo wäre, ſo wäre die erſte Urſache nicht das Sein des Seienden. Gott muß alſo als Schöpfer dreieinig und einig ſein. Die Welt iſt von ihm erſchaffen, auf daß in ihr der Schöpfer als dreieinig und einig erkannt werde. Er wird Vater genannt, als Einheit = Sein, Sohn als Gleichheit der Einheit (denn die Einheit, das Sein, erzeugt die Gleichheit, welche die Gleichheit des Seins iſt), heiliger Geiſt, weil Verbindung oder Liebe der Einheit und Gleichheit, was ich anderwärts ausführlicher gezeigt habe. Albert. Es iſt gut, dies öfters zu wiederholen, weil es nützlich und etwas Seltenes iſt, das ich, wie ich hoffe, ſpäter beſſer verſtehen werde. Ich wende mich nun wieder zu dem ganz einfachen Centrum und ſehe, daß es Anfang, Mitte und Ende aller Kreiſe iſt. Seine Einfachheit iſt untheilbar und ewig, Alles faßt es in ſeiner untheilbaren und vollſtändigſten Einheit in ſich. Es iſt der Anfang der Gleichheit; denn wenn nicht alle Linien vom Centrum zur Peripherie einander gleich ſind, ſo iſt es nicht das Centrum des Kreiſes. Die Untheilbarkeit des Centrums iſt der einfache Anfang der Gleichheit, und wenn ſich nicht die Einfachheit des Punktes mit der Gleichheit verbindet, ſo kann es nicht das Centrum des Kreiſes ſein, deſſen Weſen in der gleichen Entfernung von der Peripherie beſteht. So ſehe ich in dem Centralpunkte die Einheit, Gleichheit und die Verbindung beider. Cardinal. Du dringſt tief ein, und wenn Du auf das Wort eines Weiſen achteſt, welcher ſagte: Gott iſt ein Kreis, deſſen Centrum überall iſt, dann ſiehſt Du ein, daß, wie der Punkt in jedem Quantum überall ſich findet, ſo auch Gott in Allem iſt. Es gibt jedoch deßhalb nicht mehrere Punkte, weil unſer Verſtand den Punkt in einem Quantum überall findet. So gibt es auch nicht mehrere Götter, wenn gleich Gott in jedem Einzelnen erkannt wird. Albert. Das verſtehe ich nicht ganz. Erkläre mir, daß der Punkt nicht in mehrere Punkte vervielfältigt iſt, obgleich er in einem

Quantum überall angetroffen wird. Cardinal. Wenn Du ein Papier mit Schriftzügen der Art erfülltest, daß Du nichts als das Wort: „Eines" überall hinschriebest, so wäre doch, obgleich Du Eines überall hingeschrieben fändest, in Wahrheit nicht mehr als nur Ein „Eines" überall hingeschrieben. Das „Eines" ist durch das vervielfältigte Schreiben an mehreren Stellen nicht verändert und vervielfältigt worden. Albert. Es ist sicher, daß ich das Niederschreiben des „Eines", nicht das „Eines" selbst vervielfältigt habe. Cardinal. So sieht der Verstand in allem Weißen das Weißsein, es ist deßhalb letzteres nicht ein vielfaches. In allen Atomen sieht er den Punkt, es sind deßhalb aber nicht mehrere Punkte.[1]) Noch deutlicher siehst Du die Sache ein, wenn Du erwägst, daß das einfachste Eine in sich die ganze Vielheit begreife und eben deßhalb nicht zu vervielfältigen sei, da es selbst die Vervielfältigung alles Vielfachen, aller Menge ist. Daher erscheint es in jeder Vielheit; denn die Vielheit ist nur die Entfaltung der Einheit. Das Gleiche gilt vom Punkte, der der Inbegriff (complicatio) der Größe ist. Albert. Ich begreife, daß das so sei. Cardinal. Oeffne nun den Blick des Geistes, und Du wirst consequenter Weise Gott in aller Vielheit finden, weil er in dem Einen ist und in aller Größe, weil er im Punkte ist. Hieraus ergibt sich auch, daß die göttliche Einfachheit noch reiner (subtilior) ist, als das Eine und der Punkt, denen sie die Kraft verleiht, Vielheit und Größe in sich zu fassen. Gott ist daher eine noch mehr compacte Kraft (virtus magis complicativa), als Einheit und Punkt. Albert. Allerdings ist die Einfachheit Gottes größer, als die des Einen und des Punktes. Cardinal. Folglich auch compacter, denn die compacte Kraft besteht in der Einfachheit; je mehr geeint, desto einfacher und compacter. Folglich ist Gott, die größte Kraft, die es geben kann, die am meisten geeinte und einfachste Kraft. Er ist daher auf das Höchste mächtig (maxime potens) und compact (complicans); er ist das Compacte alles Compacten (igitur est complicatio complicationum). Albert. Ganz richtig. Cardinal. Gesetzt nun, ein Ding sei der Inbegriff aller existirenden Dinge, so ist es Dir ganz ausgemacht, da kein Ding ist, es sei denn in ihm das Sein, daß Gott eben deßhalb, weil das Sein in dem Seienden ist, in Allem ist. Und obwohl das Sein selbst in Allem, was ist, erkannt wird, so ist doch nur Ein Sein, wie vorhin vom Einen und dem Punkte gezeigt wurde. Der Satz: Gott ist in Allem, heißt nichts Anderes, als daß das Sein in dem Seienden ist, welches Alles in sich faßt. Das hat Derjenige ganz richtig eingesehen, der sagte: weil

1) Im Texte steht offenbar unrichtig: non tamen ideo non sunt plura puncta. Non vor sunt muß wegbleiben, wenn der Sinn nicht ins Gegentheil verkehrt werden soll.

Gott ist, ist Alles. Albert. Ich würde mit diesem Schlusse einverstanden sein, wenn nicht das im Wege stünde, daß Gott von Ewigkeit ist, die Geschöpfe aber einen Anfang haben. Cardinal. Du täuschest Dich; Du stellst Dir vor, vor Erschaffung der Welt sei Gott gewesen, aber nicht die Geschöpfe. Beachtest Du aber, daß man nie in Wahrheit sagen konnte, Gott sei gewesen, ohne daß nicht auch die Geschöpfe waren, so siehst Du ein, daß man nicht eigentlich sagen kann, Gott sei vor den Geschöpfen gewesen. Denn daß etwas, da die Zeit noch nicht war, gewesen sei, ist unmöglich, da das Gewesensein eben die vergangene Zeit ist. Die Zeit ist ein Geschöpf der Ewigkeit, jene ist nicht die Ewigkeit, welche die Totalität und das Zumal ist; sie ist nur ihr Abbild, da sie ein Nacheinander ist. Albert. Warum wird die Zeit das Abbild der Ewigkeit genannt? Cardinal. Wir fassen die Ewigkeit nicht ohne Dauer, und die Dauer können wir uns nicht vorstellen ohne Nacheinander. Daher legt sich uns das Nacheinander als Zeitdauer nahe, wenn wir die Ewigkeit begreifen wollen. Allein unser Verstand sagt uns, daß die absolute Dauer, die Ewigkeit, naturgemäß der successiven Dauer vorangehe. So erkennen wir in der successiven Dauer, wie im Abbilde die Dauer an sich. Albert. Die Vorstellung unterstützt also doch den mit ihr verbundenen Verstand. Cardinal. Es ist ganz sicher, daß das vernünftige Denken (intelligentem) aus Bildern und Vorstellungen der unzerstörlichen Welt philosophische Gedanken schöpfe (ex phantasmatibus incorruptibilium haurire speculationem.) Diese Bilder gibt uns die Einbildungskraft (imaginatio). Solche Bilder stehen dem die Wahrheit suchenden Verstande leichter zu Gebote (citius succurrunt). Würde unser Verstand nicht der Hülfe der Einbildungskraft bedürfen, um zur Wahrheit, welche über die Einbildungskraft hinaus liegt, und um die es ihm allein zu thun ist, zu gelangen, wie, wer über einen Graben springt, sich mit einem Stocke stützt, so wäre uns die Einbildungskraft nicht gegeben. Doch genug hievon. Albert. Du hast, wie ich höre, in andern Schriften ausführlicher Dich hierüber verbreitet. Kehren wir nun zu der Kreisauslegung unsers Spiels zurück. Wenn noch ein Geheimniß darin enthalten ist, so sage es mir. Cardinal. Es sind deren noch so viele, daß ich sie nicht alle vollständig ausführen kann. Wie von der hierarchischen Ordnung der guten Geister die Rede war, so wird der Denkende auch über die bösen abgefallenen Geister und deren Fall Vieles finden. Von jeder Ordnung und jedem Chore sind einige Frevler abgefallen; ihr Fall bestand darin, aus der Gewißheit des Wissens in die Ungewißheit hinabgesunken zu sein (quorum casus est, a certitudine scientiae in incertitudinem [1]) ruisse). Auch hinsichtlich der Unterscheidung der Himmel

1) Im Texte steht: in certitudinem, offenbar unrichtig, statt: in incertitudinem.

läßt ſich Einiges erbeuten (venari). Einige Heilige ſprachen von einem ſichtbaren, einem erkennbaren (intelligibile) und einem vernünftigen (intellectuale) Himmel und von drei Unterſchieden in einem jeden, ſo daß die Neunzahl der Himmel im Zehner (wo der Thron Gottes über den Cherubim iſt) zum Abſchluſſe kommt. Albert. Ich zweifle nicht, daß die Zahl unterſcheidet und daß im Zehner alle Zahl und Unterſcheidung enthalten iſt. Was aber vom Menſchen gezählt und unterſchieden wird, hat von der Unterſcheidung nicht das Sein, ſondern das Unterſchiedenſein; denn wäre es nicht, wie könnte es unterſchieden ſein? Dieſe unterſcheidende Kraft, die nach der Sein ſetzenden iſt, ſcheint mir ein ſchöner Stoff zum Beſprechen. Gib mir Deine Anſicht! Cardinal. Ich will Einiges berühren, um Deinem edlen Verlangen zu entſprechen. Jene Kraft zu unterſcheiden heißt in uns Verſtand (rationalis anima).[1]) Obwohl unſere Seele mit dem Geſichte das Sichtbare, mit dem Gehöre das Hörbare, überhaupt mit den Sinnen das ſinnlich Wahrnehmbare erfaßt, ſo unterſcheidet ſie doch nur mit dem Verſtande. Beim Hören erfaſſen wir mit dem Sinne die Stimmen (concinentes voces), allein die Unterſchiede und das Zuſammenſtimmen meſſen wir durch den Verſtand und den erlangten Unterricht. Dies finden wir bei den Thieren nicht. Sie haben nicht die Fähigkeit für Zählen und für Proportion. Daher können ſie nicht Muſik lernen, wiewohl ſie die Töne wie wir erfaſſen und der Einklang der Töne ihnen Ergötzen macht. Unſere Seele wird daher mit Recht verſtändig genannt, weil ſie eine meſſende und zählende Kraft iſt, die Alles in ſich faßt, ohne was eine genaue Unterſcheidung nicht möglich iſt. Indem das Gehör durch einen ſchönen harmoniſchen Einklang angenehm bewegt wird, hat der Verſtand, indem er ſieht, daß der Grund der Harmonie in ihm in Zahl und Proportion liege, den durch die Zahl vermittelten rationellen Unterricht über muſikaliſchen Einklang erfunden. Die Seele ſcheint daher jene lebendige Einheit zu ſein, die das Princip der Zahl iſt, alle unterſcheidende Zahl in ſich faßt und aus ſich die Zahl entfaltet, gleichſam der lebendige Funke des unterſcheidenden Lichtes, das ſich über das, was es unterſcheiden will, ausdehnt und von dem, was es nicht wiſſen will, zurückzieht, wie es denn auch den Geſichtsſinn zu dem Sichtbaren, das es ſehen will, hin und von dem Sichtbaren, das es nicht ſehen will, wegwendet. Albert. Das wünſchte ich zu hören. Doch da Du vorhin Gott die Einheit nannteſt und jetzt die Seele eine Einheit

---

1) Im Texte folgt hier der Satz: Ratio no quidem discernit, ratiocinatio, supputatio et numeratio est. Auch hier iſt der Text in den erſten Worten corrupt, die Herſtellung des muthmaßlichen Textes jedoch ſchwieriger. Indeſſen da der Satz im Folgenden ſeine Erläuterung findet, ſo habe ich ihn in der Ueberſetzung ganz weggelaſſen. Es dürfte etwa zu leſen ſein: Ratione quidem discernit ratiocinatio, supputatio et numeratio.

nennſt, ſo ſage mir, wie ich dies zu denken habe. Cardinal. Gott iſt die Einheit, die zugleich das Sein iſt (entitas) und Alles dem Sein nach in ſich faßt. Die vernünftige Seele iſt eine Einheit, die Alles, wie es gedacht oder unterſchieden werden kann, in ſich faßt. In der Einheit, die Gott iſt, iſt die Einheit der vernünftigen Seele enthalten, ſo daß ſie das ſein kann, was ſie iſt, d. h. daß ſie als Seele alles ideal (notionaliter) in ſich faßt. In der Einheit, die Gott iſt, iſt Alles auch, ſo fern es gedacht werden kann, enthalten, da Einheit und Sein (entitas) in Gott Eines iſt. Folglich ſind in ihm auch Sein und Erkanntwerden Eins. Allein die Einheit, welche die vernünftige Seele iſt, iſt nicht Eines mit dem Sein ſelbſt, welches das Princip des Seins iſt, durch welches auch die Seele das hat, was ſie iſt. Wohl ſind die Einheit der Seele und ihr beſonderes Sein Wechſelbegriffe, nicht aber die Seele und das abſolute Sein, weil auch die Einheit der Seele keine abſolute iſt, ſondern der Seele eigenthümlich, wie auch ihr Sein. Die vernünftige Seele iſt der Inbegriff der ganzen Gedankenwelt (complicatio omnium rationalium complicationum). Sie faßt in ſich den Begriff (complicatio) der Vielheit und den Begriff der Größe, d. i. den des Einen und des Punktes, denn ohne Vielheit und Größe gibt es keine Unterſcheidung. Sie faßt in ſich den Begriff der Bewegungen, und dieſer Begriff heißt Ruhe; denn in aller Bewegung ſieht man nichts als Ruhe. Die Bewegung geht von der Ruhe in die Ruhe. Sie faßt auch in ſich den Begriff der Zeit; dieſer Begriff iſt das Jetzt oder die Gegenwart. In der Zeit finden wir nichts als ein beſtändiges Jetzt. Das Gleiche gilt von allen andern Begriffen: die vernünftige Seele iſt die Einfachheit aller Begriffe. Die ſubtilſte Kraft der vernünftigen Seele erfaßt in ihrer Einfachheit alles Complicirte, ohne was eine vollkommene Unterſcheidung nicht möglich iſt. Um die Vielheit zu unterſcheiden, aſſimilirt ſie ſich der Einheit oder dem Inbegriff der Zahl, und entwickelt ſo aus ſich den Zahlbegriff der Vielheit. Ebenſo aſſimilirt ſie ſich dem Punkte, der der Begriff der Größe iſt, um aus ſich die Begriffe von Linie, Oberfläche und Körper zu entwickeln. Aus dem Begriffe beider zuſammen, der Einheit und des Punktes, entwickelt ſie die mathematiſchen Figuren, Kreiſe und Polygone, die ohne Vielheit und Größe zugleich nicht gedacht werden können. Sie aſſimilirt ſich der Ruhe, um die Bewegung zu unterſcheiden, der Gegenwart oder dem Jetzt, um die Zeit zu unterſcheiden. Da alle dieſe Begriffe in ihr vereint ſind, ſo vermag ſie als der Begriff aller Begriffe Alles zu unterſcheiden und zu meſſen: Zeit, Bewegung, Felder und alles Quantum. Sie iſt es, die die Arithmetik, Geometrie, Muſik, Aſtronomie erfunden hat, weil alle dieſe Wiſſenſchaften in ihrer Kraft enthalten ſind. Da dieſelben unvergänglich ſind und immer

in derſelben Weiſe verbleiben, ſo erkennt die Seele hieraus, daß ſie ſelbſt unzerſtörlich iſt und immer fortdauert, weil dieſe Wiſſenſchaften nur in ihr und ihrer Fähigkeit enthalten ſind und durch ſie erzeugt werden, ſo daß, wenn es keine vernünftige Seele gäbe, auch jene nicht exiſtirten. Es ſind daher auch die zehn Eigenſchaften (praedicamenta), die fünf Univerſalien und alle logiſchen Beſtimmungen, überhaupt was zu einem vollkommenen Begriff gehört, in der Begriffe bildenden Fähigkeit der Seele enthalten, ſie mögen nun ein Sein außer dem Geiſte haben oder nicht, da es ohne ſie kein vollkommenes Unterſcheiden und Begriffebilden gibt. Albert. Wie befriedigt mich die Einſicht, daß die Zeit, das Maaß der Bewegung, ohne die vernünftige Seele weder ſein noch gedacht werden könne, da ſie der Grund (ratio) oder die Zahl der Bewegung iſt, und daß die Begriffe als ſolche aus der Seele ſtammen, welche die Schöpferin der Begriffe iſt, wie Gott der Schöpfer des Seienden! Cardinal. Die Seele erſchafft durch ihre Erfindungskunſt neue Werkzeuge, zum Unterſcheiden und Erkennen. So erfand Ptolomäus das Aſtrolabium, Orpheus die Leyer ꝛc. Nicht durch ein Aeußeres erſchufen die Erfinder dieſe Dinge, ſondern durch ihren Geiſt. In der Materie verwirklichten ſie ihren Begriff. So ſind Jahre, Monate, Stunden vom Menſchen erſonnene Werkzeuge des Zeitmaaßes. So iſt die Zeit, als Maaß der Bewegung, Werkzeug des meſſenden Verſtandes. Es hängt alſo nicht die verſtändige Seele (ratio animae) von der Zeit ab, ſondern das verſtändige Maaß der Bewegung, welches Zeit heißt, hängt von der verſtändigen Seele ab. Die verſtändige Seele iſt daher auch nicht der Zeit unterworfen, ſondern geht der Zeit vorher (ad tempus se habet anterioriter), wie das Sehen dem Auge; obgleich das Sehen des Auges bedarf, ſo kommt das Sehen doch nicht vom Auge her, da das Auge nur das Organ iſt. So iſt auch die vernünftige Seele, obwohl ſie die Bewegung nicht ohne Zeit mißt, deßhalb doch nicht der Zeit unterworfen, im Gegentheile, ſie gebraucht die Zeit als Werkzeug und Organ, um die Bewegungen zu unterſcheiden. Die Bewegung der unterſcheidenden Seele kann daher durch keine Zeit gemeſſen werden, ſie iſt daher auch nicht durch die Zeit begrenzbar, folglich immerwährend. Albert. Ich ſehe auf das Klarſte ein, daß die unterſcheidende Bewegung der vernünftigen Seele, die alle Bewegung und Ruhe mittelſt der Zeit mißt, nicht mit der Zeit gemeſſen werden kann. Künſte und Wiſſenſchaften, die durch die Zeit nicht zu verändern ſind, was ſind ſie anders, als ein Verſtandeswerk? Wer zweifelt noch, daß das Weſen (rationem) des Kreiſes über der Zeit iſt und aller kreisförmigen Bewegung naturgemäß vorangehe, folglich von der Zeit ganz unabhängig ſei? Wo anders ſehen wir dieſes Weſen des Kreiſes, als in der vernünftigen Seele? Wenn alſo dieſe in ſich ſelbſt

das Weſen des Kreiſes, das über der Zeit iſt, ſieht, ſo mag nun die verſtändige Seele der Verſtand ſelbſt oder (Sache von) Unterricht, Kunſt oder Wiſſenſchaft ſein oder auch nicht, ſo viel iſt gewiß, daß ſie über der Zeit iſt. Das iſt mir Beweis genug davon, daß die verſtändige Seele zu keiner Zeit Schaden leiden oder untergehen kann. Wenn ich aber einen Menſchen ſehe, der keinen Verſtand hat, ſondern nur Sinnenthätigkeit, ſo weiß ich nicht, ob ſeine Seele nicht wie die eines unvernünftigen Thieres anzuſehen iſt. Cardinal. Die Seele des Menſchen iſt Eines und heißt vernünftig, wenn ſie gleich mit den Thieren die Sinnenthätigkeit gemeinſam hat. Wie ich mich erinnere, dem Herzog Johann in einem frühern Geſpräche am Trigon und Tetragon gezeigt zu haben, ſo iſt die Sinnenthätigkeit im Menſchen nicht die einer Thierſeele, ſondern einer vernünftigen Seele, was ſich an dem Beiſpiele des Prieſters Reſtitutus, von dem der heil. Auguſtin im 14. Buche ſeiner Schrift „de civitate Dei" redet, ganz deutlich gezeigt hat. Albert. Wie ſo? Cardinal. Auguſtin erzählt, daß dieſer Prieſter Reſtitutus, wenn es ihm beliebte oder er von Andern angegangen wurde, auf das Rufen eines ſcheinbar lamentirenden Menſchen ſich ſo ſeiner Sinnesthätigkeit entäußern konnte und einem Todten ganz ähnlich da lag, daß er nicht nur das Zupfen und Stoßen Anderer nicht im Mindeſten empfand, ſondern bisweilen auch ohne alles Gefühl von Schmerz gebrannt wurde. Man bemerkte an ihm wie an einem Todten keinen Athem. Nur gab er nachher an, Stimmen von Menſchen, die etwas laut ſprachen, wie von ferne gehört zu haben. Dieſer durch freien Willen hervorgebrachte Zuſtand beweist, daß die vernünftige Seele ſich vom Körper dergeſtalt zurückgezogen habe, daß er keine Empfindung mehr hatte. Hieraus erhellt, daß die vernünftige und die empfindende Seele durch den freien Willen geſchieden ſeien und daß die Vernunft über die Sinnenthätigkeit herrſche. Die vernünftige Seele und das Empfindungsvermögen iſt alſo im Menſchen eine Einheit; wenn auch der volle Vernunftgebrauch im einzelnen Menſchen nicht hervortritt, ſo iſt deßhalb die Seele doch nicht eine thieriſche. So wenn auch der Körper ſo dünn oder klein wäre, daß man ihn nicht leicht ſehen oder berühren könnte, ſo hörte er deßhalb nicht auf, Körper zu ſein, da er ſich nicht in einen Nicht-Körper auflöſen ließe. Es iſt auch nicht möglich, daß ein Menſch, der durch Mittheilung der vernünftigen Seele einmal einen Verſtand hatte, ſpäter deſſelben ganz beraubt werden kann, wenn man gleich keinen Beweis von Verſtand an ihm wahrnimmt. Denn die Entwicklung des Verſtandes iſt bei dem Einen klarer, bei dem Andern verworrener, ſie kann daher nie eine kleinſte ſein, wenn ſie gleich ſo klein iſt, daß ſie von Andern nicht unterſchieden werden kann. Dies erhellt aus dem Princip des gelehrten Nichtwiſſens, welches ſagt, daß man bei Allem, was ein

Mehr oder Weniger zuläßt, nie auf ein absolut Größtes oder Kleinstes kommt. Albert. Wenn der Blödsinn (stultitia), den man bei vielen Menschen antrifft, in uns Zweifel erregt, ob diese wohl Verstand haben, so scheint mir folgende Vergleichung geeignet, diesen Zweifel zu lösen. Einige haben unversehrte Augen, unterscheiden aber nichts. Sie entbehren nicht der Sehkraft, sondern deren Gebrauch, wozu eine bessere Disposition des Organs erforderlich wäre. Wie bisweilen das Auge eine bessere Disposition empfängt, was ein besseres Sehen zur Folge hat, so ist es auch mit dem Blödsinn. Dieser hört auf, sobald die Gesundheit des Organs eintritt, ohne welches kein Gebrauch des Verstandes möglich ist, er hört aber nicht auf, so lange der Defect des Organs nicht gehoben ist. Das aber halte ich für ausgemacht, daß, gleichwie kein Auge in einer so schlechten Disposition ist, daß es nicht einiges Licht wahrnimmt, wenn es auch nichts unterscheidet, es sich ebenso mit dem Blödsinn verhält. Indessen bleiben in mir doch noch einige Anstände: wenn die Seele die Ursache der körperlichen Bewegung ist, wie ist dies möglich ohne Veränderung? und wenn die Seele durch Bewegung verändert wird, so ist sie ja zeitlich; denn Alles, was verändert wird, ist unbeständig und kann nicht immerwährend sein. Cardinal. Wir müssen sagen, die Seele bewege, werde aber nicht verändert, wie Aristoteles sagte, der (von Allen) ersehnte Gott setze in Bewegung. Denn jenes von Allen ersehnte Gut bleibt in sich unbeweglich und bewegt Alles zu sich hin, was nach demselben ein Verlangen hat. Die vernünftige Seele sucht ihre Absicht auszuführen. Während diese ihre Absicht unverändert bleibt, bewegt sie Hände und Werkzeuge, indem der Bildhauer den Stein bearbeitet. Die Absicht scheint in der Seele unbeweglich zu bleiben und Körper und Werkzeuge in Bewegung zu setzen. So setzt auch die Natur (welche Einige die Weltseele nennen), während sie selbst unbeweglich ist und die feste Absicht hat, den Willen des Schöpfers zu vollziehen, Alles in Bewegung. Und der Schöpfer erschafft Alles nach ewig unveränderlicher und unbeweglicher Absicht. Was ist aber die Absicht Anderes, als der Begriff oder das vernünftige Wort, in dem die Urbilder aller Dinge sind? Sie ist der Endzweck (finalis terminus), der die Unendlichkeit des Werdenkönnens begrenzt. Die Eine, ewige und einfachste Absicht Gottes, fest und beharrlich, ist die Ursache von Allem. So ist auch in der vernünftigen Seele Ein beständiger Endzweck (finalis intentio), die Erkenntniß Gottes zu erwerben, d. h. im Begriffe das Gut in sich zu haben, nach dem Alles strebt. Nie ändert die vernünftige Seele als solche diesen Endzweck. Es gibt indeß auch noch andere, secundäre (secundae) Absichten, die, soferne sie von jener ersten Absicht abweichen, sich verändern, während das erste Verlangen unverändert bleibt. Allein wegen der

Veränderung dieſer Abſichten verändert ſich nicht auch die vernünftige Seele, weil ſie feſt bei der erſten Abſicht verharrt. Gerade die Unveränderlichkeit dieſer erſten Abſicht iſt die Urſache der Veränderung der ſecundären Abſichten. Albert. Mit wenigen Worten haſt Du mich zu der Einſicht gebracht, daß Gott und die vernünftige Seele durch die unveränderliche Abſicht, aus welcher und nach welcher ſie wirken, Alles ſchafft und bewegt. Kein Zweifel, daß, wenn die Abſicht feſt bleibt, Gott und die vernünftige Seele bewegen, nicht aber bewegt und verändert werden. Bei feſtſtehender Abſicht ſteht auch der Beabſichtigende feſt, der durch die Abſicht nicht bewegt wird. In Gott iſt die Abſicht nichts Anderes, als der beabſichtigende Gott. So iſt auch in der vernünftigen Seele die Abſicht nichts Anderes, als die beabſichtigende Seele. Was Du von den ſecundären Abſichten geſagt haſt, verdient eine beſondere Beachtung und hebt viele Zweifel. Cardinal. Will ich das Sichtbare ſehen, ſo ſetze ich die Augen, will ich hören, die Ohren, will ich gehen, die Füße in Bewegung; überhaupt, will ich wahrnehmen, ſetze ich die Sinne in Bewegung. Will ich ſehen, was ich wahrgenommen, ſo ſetze ich die Einbildungskraft oder das Gedächtniß in Bewegung. Zu allem Körperlichen gelange ich alſo mittelſt eines körperlichen Organs. Will ich mich aber zum Unkörperlichen hinwenden, ſo ziehe ich mich vom Körperlichen zurück, und zwar um ſo mehr, je richtiger ich jenes zu erforſchen trachte. So wenn ich meine Seele ſehen will, die kein Object des Geſichtsſinns iſt, ſo werde ich ſie richtiger mit geſchloſſenen Augen erkennen. Sodann mache ich die Seele zum Werkzeuge, Unkörperliches zu ſehen. Will ich die Wiſſenſchaften erfaſſen, ſo wende ich mich an die Vernunftthätigkeit der Seele. Will ich Grund und Urſache aller Dinge erkennen, ſo wende ich mich an die vernünftige, einfachſte und ſtärkſte Kraft der Seele. Die Seele ſieht das Unkörperliche beſſer, als das Körperliche, weil ſie Jenes ſieht, indem ſie in ſich eingeht, Dieſes, indem ſie aus ſich herausgeht. In allen dieſen Beſtrebungen hat ſie nur Eine Abſicht, den Grund von ſich und Allem durch Vernunftthätigkeit einzuſehen und zu begreifen, um, indem ſie dieſen Grund in ihrer lebendigen Vernunft als vorhanden vorfindet, das höchſte Gut, beſtändigen Frieden und Freude zu genießen. Denn was ſucht das natürliche Verlangen der Vernunft nach Wiſſen Anderes, als Grund und Urſache von Allem? Es ruht nicht, bis es ihn erkannt hat, und dies iſt nur möglich, indem es dieſes ſein eigenſtes Verlangen, d. i. die ewige Urſache der Vernunft in ſich mittelſt dieſer Vernunft erkennt und empfindet. (Rationalis enim spiritus, natura scire desiderans, quid aliud quaerit quam omnium causam et rationem? nec quiescit, nisi ipsam sciat, quod fieri nequit, nisi suum sciendi desiderium, scilicet rationis suae aeternam causam, in se, ipsa scilicet vir-

tute rationali videat et sentiat.) Albert. Eine große und unbestrittene Wahrheit! Da die vernünftige Seele das höchste Verlangen hat, zu unterscheiden und zu erkennen, so hat sie offenbar, wenn sie an dem Punkt angelangt ist, die Ursache dieses Verlangens in sich selbst, nämlich in ihrem Unterscheidungsvermögen, zu erkennen, in sich die Kenntniß Dessen, der jenes Verlangen gegeben hat. Ueberhaupt kann sie nach nichts streben, was sie nicht in sich selbst erkennete. Denn was kann das Verlangen nach Wissen noch weiter verlangen, wenn das Verursachte die Wissenschaft seiner Ursache in sich erkennt? Es besitzt ja den Grund und die Kunst der eigenen Erschaffung, und damit die Vollendung und Ergänzung jeglichen Wissensdrangs, das höchste Glück und die höchste Wonne für die wißbegierige vernünftige Seele. Die Kenntniß aller zu erlernenden Künste zu besitzen, heißt noch wenig im Vergleiche zu der Kunst, die die Schöpferin aller Künste ist. Nur das scheint mir schwierig, wie die wenn auch noch so vernünftige und gelehrige Creatur jene schöpferische Kunst (creativam artem) erfassen kann, die nur Gott besitzt. Cardinal. Die schöpferische Kunst, die die glückselige (felix) Seele erlangt, ist nicht jene Kunst im Wesensetzen (ars illa per essentiam), die nur Gott ist, sondern die Mittheilung und das Theilnehmen an derselben. Albert. Das gefällt mir, da die heil. Schrift vom Sohne Gottes sagt: „wenn er in seiner Herrlichkeit erscheint, werden wir ihm ähnlich sein", sie sagt nicht: wir werden er selbst sein. Doch da Du von dem Bewußtsein der vernünftigen Seele (de sensu rationalis animae) gesprochen hast, wie verstehst Du das, daß in der vernünftigen Natur Bewußtsein (sensum) ist? Cardinal. Wir beachten oft Vorübergehende nicht, weder mit unserem Gesichte noch mit dem Gehöre, weil wir nicht aufmerksam auf sie sind; sind wir aber aufmerksam, so sind wir dessen bewußt (sentimus). Wir besitzen in unserer Seele der Fähigkeit nach (virtualiter) die Kenntniß alles Wissenswerthen, wir sind uns dessen aber in Wirklichkeit erst bewußt, wenn wir unsere Aufmerksamkeit darauf hinlenken. Wenn ich auch Kenntniß von Musik habe, so merke ich doch, so lange ich mich der Geometrie widme, nicht, daß ich ein Musiker bin. Also nur aufmerksames Beachten läßt mich Geistiges erkennen, von dem ich vorher kein Bewußtsein gehabt hatte. Wie das Centrum aller Kreise in der Tiefe verborgen ist, in dessen Einfachheit die Alles in sich fassende Kraft liegt, so faßt auch das Centrum der vernünftigen Seele Alles, was zum Gebiete des Vernünftigen gehört, in sich, allein wir sind uns dessen nicht bewußt (non sentiuntur), so lange jene Kraft der Vernunft nicht durch aufmerksames Nachdenken angeregt und entwickelt wird. Albert. Trefflich und willkommen sind alle Deine Antworten. Du eilst nun, wie ich sehe, dem Ende zu. Füge nun

nur noch Einiges über das Verborgene und Offenbare (circa occultum et patulum) bei, denn es scheint nach der gezeichneten Figur alle Kraft im Centrum verborgen zu sein. Cardinal. Es steht geschrieben, Gott sei den Augen aller Weisen verborgen und alles Unsichtbare ist im Unsichtbaren verborgen. Das Sichtbare ist den Augen offenbar, das Unsichtbare liegt den Augen fern. Die Principien, sagt Aristoteles, haben die kleinste Quantität und die größte Kraft. Die Kraft ist geistig und unsichtbar, die Kraft (virtus) eines Feuerfunkens hat so viel Gewalt (potentiae), als das ganze Feuer. Ein kleines Senfkorn hat so viel Kraft als viele Körner, ja als alle, die sein können. Das Ziel des Offenbaren ist das Verborgene, das des Aeußern das Innere. Die Häutchen und Rinden sind um des Fleisches und Markes willen, und dieses wegen der darin verborgenen unsichtbaren Kraft. Die elementarische Kraft ist im Chaos verborgen, in der vegetativen die der Sinnenwahrnehmung, in dieser die Einbildung, in dieser die Verstandeskraft (Logik), in dieser die Vernunft (intellectualis), in der Vernunft das Erkennbare (intellectibilis virtus), in dieser die Kraft aller Kräfte. Dies lies als Geheimniß aus der Figur der Kreise heraus. Der äußerste umschließende Kreis bezeichnet das verworrene Chaos, der zweite die elementare Kraft, die die nächste am Chaos ist, der dritte die mineralische; diese drei Kreise schließen sich im vierten ab, der die vegetative Kraft vorstellt. Der fünfte bezeichnet die Sinnenwahrnehmung, der sechste die Einbildung oder Phantasie. Diese drei letztgenannten Kreise schließen sich im zweit-vierten ab, der als der siebente die Verstandeskraft oder Logik bezeichnet. Darauf folgt der achte, der die Vernunft (intelligentialem), der neunte, der das vernünftig Erkennbare (intellectibilem) vorstellt. Diese drei, der siebente, achte und neunte, schließen sich im nächst-vierten, dem zehnten ab. Albert. Sehr schön hast Du da den Fortschritt aus dem Verworrenen zum Unterschiedenen gezeigt. Weil man nach dieser Auffassung von allem Unvollkommenen zum Vollkommenen aufsteigt, von der verworrenen Finsterniß zum unterschiedenen Lichte, vom Thörichten zum Verständigen durch Zwischenstufen, vom Schwarzen zum Weißen durch Zwischenfarben (von Allem dem kann der Mensch die Erfahrung an sich selbst machen, weßhalb er auch Mikrokosmus genannt wird), so möge es Dir nicht verdrüßlich sein, über das Wesen dieser so wunderbaren und fruchtbaren Progression, die sich auf alle Gegenstände des Wissens anwenden läßt, noch Einiges zu sagen. Cardinal. Wie alle Unterscheidung, so faßt der Zehner auch allen Fortschritt in sich. Denn eins, zwei, drei und vier sind zehn. In Zehn schließt sich also, wie die Unterscheidung, so auch der Fortschritt der Unterscheidung ab. Es können nicht mehr als drei solche Progressionen sein, weil die dritte durch den

Zehner abgeschlossen ist (concluditur), die sich nothwendig so zu einander verhalten, daß das Oberste der ersten das Unterste der zweiten und das Oberste der zweiten das Unterste der dritten bilden, so daß Eine stätige und zugleich dreifache Progression sich herausstellt. Wie die erste Progression sich im Quaternar abschließt, so beginnt die zweite in diesem und endet im Siebener. Mit diesem beginnt die dritte und vollendet sich im Zehner. Willst Du den Grund hievon erkennen, so merke Folgendes. Die Ordnung, die nothwendig zu allen Werken Gottes gehört, wie der Apostel mit Recht sagt: „Was von Gott kommt, ist geordnet", kann ohne Anfang, Mitte und Ende weder sein, noch gedacht werden. Es gibt nun eine absolut vollkommenste und einfachste Ordnung, die in jedem Geordneten und in dem jedes Geordnete ist, wie ich es in einem generellen Schema im Eingange unseres Gespräch gezeigt habe. In dieser Ordnung, dem Urbilde aller Ordnungen, muß nothwendig die Mitte die einfachste sein, da die Ordnung die einfachste ist. Die Mitte wird also so gleich sein, daß sie die Gleichheit selbst ist, eine Ordnung, die von uns durch keine Unterscheidung, sondern nur durch die geordnetste Progression erfaßt wird, die mit der Einheit beginnt und im Ternar sich abschließt. In ihr bildet die einfachste Mitte die gleiche Mitte des Anfangs und des Endes. Denn Zwei ist die präcise und gleiche Mitte von Eins und Drei und zugleich die präcise dritte Zahl der ganzen Ordnung und Progression. (Duo enim medium est praecisum et aequale unius et trium et praecisa tertia totius ordinis et progressionis). Anders, als nach dieser Progression können wir die einfachste göttliche Ordnung nicht unterscheiden. Da nun die Mitte eine gleiche Mitte ist, ganz ununterschieden von der Gleichheit, so bleibt sie auch in dem Gebiete der Wesenheit Eins mit dem Anfange und Ende. Denn von verschiedenen Wesenheiten kann es keine präcise Gleichheit geben. Jede Ordnung nun, die ihr Sein von der genannten einfachsten Ordnung hat, kann keine einfache und gleiche Mitte haben. Denn eine solche (abbildliche) Ordnung ist zusammengesetzt; alles Zusammengesetzte besteht aber aus Ungleichem. Es können unmöglich mehrere zusammensetzbare Theile ganz gleich sein; sie wären sonst weder mehrere, noch Theile. Auch läßt die Gleichheit keine Vervielfältigung zu. In der ersten und einfachsten Ordnung ist daher Eine Gleichheit der drei Hypostasen. Kann also in der erschaffenen Ordnung keine einfache und gleiche Mitte sein, so ist sie auch nicht in der Progression des Ternars inbegriffen, sondern geht in die Zusammensetzung über (sed ultra progreditur in compositionem). Der Quaternar geht unmittelbar von der ersten Progression aus, was nicht der Fall wäre, wenn die Progression nicht geordnet wäre. Was daher die geordnete Progression, die von der ersten absolut geordneten ausgeht, erfordert, das liegt in ihr,

weil sie die Progression des Ternars (ternaria progressio) ist. Sie hat daher eine zusammengesetzte Mitte, Zwei und Drei, die zugleich die Mitte der ganzen Progression sind. Denn $1 + 2 + 3 + 4 = 10$. Zwei und Drei sind Fünf, die Mitte (Hälfte) von Zehn. Ebenso verhalten sich 4, 5, 6, 7 und 7, 8, 9, 10. Hierin hast Du den Grund des vorhin Gesagten. Albert. Groß ist die Energie (vigorositas) der Vernunft, wie ich sehe. Doch befremdet mich noch Deine Aeußerung, nichts sei aus Gleichem zusammengesetzt. Ist der Vierer nicht aus zwei Zweiern zusammengesetzt? Cardinal. Keineswegs. Jede Zahl ist entweder gleich oder ungleich. Ist sie zusammengesetzt, so ist sie nur aus einer Zahl zusammengesetzt, d. i. aus einer gleichen und ungleichen, oder aus der Einheit und dem Andersein. Ich negire nicht, daß die Quantität des Quaternar aus zwei Zweiern besteht, allein seine Substanz besteht nur aus Gleichem und Ungleichem. Denn unter den Theilen, die etwas zusammensetzen sollen, muß eine Proportion, somit auch Verschiedenheit bestehen. Mit Recht sagte daher Boëtius, aus Gleichem werde nichts zusammengesetzt. Die Harmonie besteht aus proportionirten, hohen und niedern Tönen, und so Alles. Der Quaternar ist daher aus dem Ternar und einem Andern zusammengesetzt. Der Ternar ist ungleich, das Andere (alter) gleich; so der Zweier aus Einem und einem Andern. Das Andersein wird gleich genannt wegen seines Abfalls von der untheilbaren Einheit in die Theilbarkeit, die in dem Gleichen (in pari) liegt. So ist der Quaternar aus dem ungleichen und untheilbaren Ternar und dem Andern, d. i. dem Theilbaren zusammengesetzt. Jede Zahl besteht aus der Zahl; sie ist aus Einem und einem Andern zusammengesetzt; Eines und ein Anderes ist Zahl. Ich erinnere mich, hierüber in mehreren Schriften, namentlich in denen „über den Geist" (de mente) ausführlicher gesprochen zu haben. Hier sei dieses nur wiederholt, damit Du die unterscheidende Kraft der Seele an der Zahl, die ein Erzeugniß des Geistes ist, besser erkennst und einsehest, daß dieses Unterscheidungsvermögen gleich der Zahl aus Einem und einem Andern zusammengesetzt ist; denn das Zählen des Geistes heißt Ein Gemeinsames vervielfältigen, so daß Eines in Vielem und Vieles in Einem ist und Eines vom Andern sich unterscheiden läßt. Pythagoras hat in der Erwägung, daß es keine Wissenschaft geben könne, außer durch Unterscheidung, über Alles mittelst der Zahl philosophirt. Kein Philosoph hat wohl eine vernünftigere Methode des Philosophirens eingehalten; weil Plato diese Methode nachgeahmt hat, wird er mit Recht als ein großer Philosoph gefeiert. Albert. Ich gebe dies zu. Da nun der Tag sich zum Abend neigt, so schließen wir unser Gespräch. Füge zu so vielem Beachtenswerthen noch einen schönen Schluß hinzu! Cardinal. Ich will es versuchen, und glaube das Ende des

Gespräch's nicht besser verwerthen zu können, als wenn ich von dem Werthe spreche.[1]) Albert. Ganz recht. Cardinal. Es ist etwas Gutes, Edles und Kostbares um das Sein, daher ist nichts, was ist, ohne Werth. Es kann nichts geben, das gar keinen Werth hätte. Es gibt auch nichts von so geringem Werthe, daß er nicht noch geringer sein könnte, und nichts von so großem Werthe, daß er nicht noch größer sein könnte. Nur der Werth, der der Werth aller Werthe ist, der in Allem, was Werth hat, sich findet und in dem Alles Werth hat, faßt allen Werth in sich und sein Werth kann nicht größer oder kleiner sein. Diesen absoluten Werth, die Ursache alles Werthes, denke Dir im Centrum aller Kreise verborgen; den äußersten Kreis betrachte als den geringsten Werth, beinahe wie Nichts. Beachte denn, wie dieser Werth mittelst der dreieinigen Progression, nach der wiederholt besprochenen Weise, sich zum Denar steigert und Du wirst treffliche Gedanken daraus entwickeln. Albert. Wenn Du von einem bestimmten Werthe reden wolltest, so wäre dies vielleicht belehrender. Cardinal. Soll ich etwa vom Gelde reden? Albert. Ja. Cardinal. Gut. Doch nun beachte, daß der Werth aller Dinge nur das Sein von Allem ist. Und wie in dem Einen, einfach größten, ganz unzusammengesetzten und untheilbaren Werthe der Werth von Allem auf das Wahrste enthalten ist, so im einfachsten Sein das Sein von Allem. Wie in dem Werthe Eines Guldens der Werth von 1000 kleinen Denaren, in einem Doppelgulden der von 2000 und so in's Unendliche enthalten ist, so muß in dem absolut besten Gulden der Werth von unzähligen Denaren enthalten sein. Wie Du dies für wahr erkennst, so ist es auch in der Wirklichkeit wahr. Albert. Allerdings. Cardinal. Indem Du es aber in Dir als wahr erkennst, welchen Werth hat da der Blick Deines Geistes, der durch seine Kraft alle Werthe unterscheidet? In diesem Blicke ist der Werth von Allem und von jedem Einzelnen, doch nicht so, wie in dem Werthe aller Werthe. Denn deßhalb, weil der Geist das sieht, was alle Werthe bestimmt, hat er noch nicht den Werth von Allem (non enim propterea, quia mens videt id, quod omnia valet, ideo ipsa omnia valet). Denn in ihm sind die Werthe nicht essentiell, sondern nur ideal; denn der Werth ist etwas Reales, wie auch der Werth des Geistes etwas Reales ist. So ist denn ein Ding in Gott, als in der Wesenheit des Werthes, und ist Gedankending, weil es erkannt werden kann, in unserer Vernunft, welche die Werthe erkennt, nicht als in höherem Werthe und

---

1) Die Worte: et non incidit mihi, quomodo melius, quae dixi, valere (Lebewohl sagen, beschließen) faciam, quam si de valore loquar — lassen sich in der Uebersetzung kaum anders, als etwa in der oben angegebenen Weise wiedergeben.

nicht als in der Urſache oder Weſenheit des Werthes. Denn deßhalb, weil unſere Vernunft den geringern oder größern Werth erkennt, iſt der Werth ſelbſt nicht größer oder geringer. Dieſes Erkennen gibt dem Werthe nicht ſeine Weſenheit. Albert. Vermehrt aber nicht dieſe Erkenntniß eines größern Werthes, als der Werth des erkennenden Subjectes iſt, auch den Werth eben dieſes erkennenden Subjectes? Cardinal. Der Werth der Erkenntniß des erkennenden Subjectes ſteigert ſich dadurch, daß es Mehr erkennt, es mag dieſes Mehr nun von größerm oder geringerm Werthe ſein, als der Werth des Erkennenden. Denn der Werth des Erkannten geht nicht in den Werth des Erkennenden über, um deſſen Werth zu erhöhen, wiewohl die Erkenntniß verbeſſert wird. So macht das Erkennen des Böſen den Erkennenden nicht ſchlimmer, und das Erkennen des Guten ihn nicht beſſer, doch verſchafft Beides ihm eine beſſere Erkenntniß. Albert. Ich verſtehe. So nennen wir Jemand einen viel geltenden Gelehrten (valentem doctorem), wenn gleich mehrere Nichtgelehrte einen größeren Werth haben als er. Der Werth der vernünftigen Natur iſt jedenfalls ein ſehr großer, weil in ihr die Unterſcheidung aller Werthe liegt, die wunderbar iſt und Alles, was nicht unterſcheiden kann, weit übertrifft. Cardinal. Wenn Du die Sache tiefer betrachteſt, ſo iſt der Werth der vernünftigen Natur der nächſte am Werthe Gottes, denn in ihr liegt der Werth Gottes und aller Dinge ideal und in ihrer Unterſcheidung (Dum profonde consideras, intellectualis naturae valor post valorem Dei supremus est; nam in ejus virtute est Dei et omnium valor notionaliter et discretive). Obwohl die Vernunft den Werthen nicht ihr Sein gibt, ſo kann doch ohne Vernunft ſelbſt das Vorhandenſein eines Werthes nicht ermeſſen werden (sine intellectu valor discerni etiam „quia est“ non potest). Denn bei Abweſenheit der Vernunft läßt ſich gar nicht ſagen, ob ein Werth da iſt. Ohne die Verſtandesthätigkeit, die nach Proportion mißt (proportionativa), fehlt jedes Schätzen und ohne dieſes fehlt der Werth. Wollte alſo Gott, daß der Werth ſeines Werkes geſchätzt werde, ſo mußte er unter ſeinen Werken auch die vernünftige Natur erſchaffen. Albert. Wenn wir Gott als Münzmeiſter (monetarium) betrachten, ſo iſt die Vernunft der Wechsler (nummularius). Cardinal. Die Vergleichung iſt nicht unpaſſend, wenn man ſich Gott als den allmächtigen Münzmeiſter denkt, der durch ſeine erhabene und allmächtige Kraft jegliche Münze hervorbringen kann. Hätte Jemand ſo große Macht, daß er aus ſeiner Hand jede beliebige Münze hervorbringen könnte, und würde er einen Wechsler aufſtellen, der die Fähigkeit hätte, alle Münzen zu unterſcheiden, der die Kenntniß des Zählens verſtünde, wobei Jene

nur die Kunst des Münzens sich vorbehielte, so könnte der Wechsler die Kostbarkeit und den Werth der Münzen, Zahl, Gewicht und Maaß, das jede Münze von Gott erhalten, angeben, so daß der Werth der Münze und eben dadurch die Macht des Münzmeisters offenbar würde. Die Vergleichung wäre unstreitig sehr treffend. Albert. Groß wäre die Macht dieses Münzmeisters, der in ihr den Schatz aller Münzen besäße. Aus diesem Schatze könnte er neue und alte, goldene, silberne und wächserne Münzen von großem, kleinem und mittleren Werthe hervorholen, während der Schatz immer unendlich, unerschöpflich und ungeschwächt bliebe. Groß wäre auch das sondernde Geschäft des Wechslers, der alle diese verschiedenen Münzen zu sondern, zu zählen, zu wägen und den Werth aller zu messen hätte. Die Kunst Gottes würde jedoch die Kunst des Wechslers unendlich übertreffen, denn jene würde Sein setzen, diese nur Erkenntniß bewirken. Cardinal. Siehst Du da nicht, die Münze existire anders in der Kunst des allmächtigen Münzmeisters, anders in der zu münzenden Materie, anders, wenn sie durch Bewegung und Instrumente gemünzt wird, anders als fertige Münze? Alle diese Seinsweisen kommen am Sein der Münze vor. Wieder anders ist die Art und Weise, die sich auf jene Seinsweisen bezieht, soferne nämlich die Münze in dem unterscheidenden Verstande ist. Was die Münze verfertigt, ist das Bild oder Zeichen dessen, dem sie gehört. Gehört sie dem Münzmeister, so trägt sie dessen Bild, die Abbildung seines Angesichts, wie Christus uns belehrt, als er nach Vorzeigung einer Münze fragte: wessen ist das Bildniß? und zur Antwort erhielt: des Kaisers. Durch das Antlitz erkennen wir den Menschen, indem wir dadurch einen von dem andern unterscheiden. Es gibt daher nur Ein Antlitz des Münzmeisters, durch das er gekannt wird, das ihn offenbart, der sonst unsichtbar und unerkennbar wäre. Da das Bild dieses Antlitzes auf allen Münzen ist, so gibt es uns Kenntniß von dem Münzmeister, dem die Münze gehört. Das Bildniß ist nichts Anderes, als die Umschrift. Denn also sagte Christus: „wessen ist das Bildniß und seine Umschrift?“ Sie antworteten: des Kaisers. Somit sind das Bildniß, der Name, die Gestalt der Substanz und der Sohn des Münzmeisters Ein und Dasselbe. Der Sohn ist das lebendige Bild, die Gestalt der Substanz und der Abglanz des Vaters, durch welchen der Vater, der Münzmeister, Alles macht oder münzt oder zeichnet (signat). Da ohne dieses Zeichen die Münze keine rechte ist, so ist das Eine, das in jeder Münze abgebildet wird, das einzige Urbild und die formale Ursache aller Münzen. Ist daher der Münzer die Einheit oder das Sein, so ist die Gleichheit, die naturgemäß von der Einheit gezeugt wird, die formale Ursache des Seienden. In der Einen

und einfachen Gleichheit ſiehſt Du daher die Wahrheit von Allem, was iſt oder ſein kann, ſofern es durch das Sein ſignirt iſt. Du ſiehſt auch in der Gleichheit die Einheit, wie im Sohne den Vater. Was daher iſt oder ſein kann, iſt in jener Geſtalt der Subſtanz des Vaters als des Schöpfers enthalten. Der ſchöpferiſche Münzmeiſter iſt daher mittelſt der Geſtalt ſeiner Subſtanz in allen Münzen. Beachte, daß ein münzbarer Stoff durch ein aufgeprägtes Zeichen eine Münze wird. Dieſe ſo mit einem Zeichen verſehene, in eine Geſtalt (figurata) gebrachte Materie empfängt eben dadurch die Begrenzung der Möglichkeit, eine Münze zu ſein. So ſehe ich das Gepräge (signatum) vor dem Zeichen, in dem Zeichen und nach dem Zeichen. Vor dem Zeichen als die Wahrheit, die vor ihrer concreten Geſtalt iſt, in dem Zeichen als die Wahrheit in ihrem Abbilde, nach dem Zeichen, ſoferne das Gepräge durch das Zeichen entſtanden iſt. Das erſte Gepräge iſt die unendliche Actualität, das letzte — die unendliche Möglichkeit; das mittlere Gepräge iſt doppelt: theils ſofern das erſte im Zeichen, theils ſofern das Zeichen im letzten iſt. Das erſte Gepräge, das ich die unendliche Actualität nannte, heißt die abſolute Nothwendigkeit, die allmächtig, allbezwingend iſt, der nichts widerſtehen kann. Das letzte Gepräge, die unendliche Möglichkeit, heißt auch die abſolute und unbegrenzte (indeterminata) Möglichkeit. Zwiſchen dieſen extremen Seinsweiſen liegen zwei andere: die eine, die die Nothwendigkeit zu einem allumſchließenden Band geſtaltet und das mit Nothwendigkeit umſchließende Band (necessitas complexionis) heißt, wie z. B. die Nothwendigkeit, ein Menſch zu ſein. Dieſe Nothwendigkeit faßt bezüglich des Menſchen Alles in ſich, was zum rechten und vollen Menſchenweſen, zur Menſchheit nothwendig iſt. So auch bei allem Andern. Die andere (Seinsweiſe) erhebt die Möglichkeit mittelſt Begrenzung zur Wirklichkeit, und heißt die begrenzte Möglichkeit, z. B. dieſer Gulden, dieſer Menſch. Betrachte nur irgend eine Münze, etwa einen päpſtlichen Gulden, und denke ihn dir lebendig und vernünftig, mit Selbſtreflexion (et quod in se mentaliter respiciat), ſo wird er durch philoſophiſche Selbſtbetrachtung (se speculando) dieſes und Alles, was geſagt wurde oder geſagt werden kann, finden. Kein Thier iſt ſo ſtumpf, daß es nicht ſich von andern Thieren unterſcheide und andere Thiere derſelben Gattung erkenne. Wer aber vernünftiges Leben hat, erkennt Alles vernünftig, d. h. er findet die Ideen von Allem in ſich. Die Vernunft faßt alles vernünftig zu Erkennende in ſich. Alles, was iſt, iſt vernünftig erkennbar (omnia, quae sunt, intelligibilia sunt), wie alles Farbige ſichtbar iſt. Einiges Sichtbare entgeht dem Blicke, wie ein ungewöhnlich helles Licht, Anderes iſt ſo klein, daß es den Blick nicht auf ſich zieht und direct nicht geſehen wird. Das helle

Sonnenlicht wird nur negativ gesehen; was man sieht, ist nicht die Sonne, die ein so überaus helles Licht hat, daß man es nicht sehen kann. Ebenso ist, was man sehen kann, kein unsichtbarer Punkt, da dieser zu klein ist, als daß er gesehen werden kann. So sieht denn die Vernunft nur negativ die unendliche Wirksamkeit, die Gott ist, und die unendliche Möglichkeit oder die Materie. Das dazwischen Liegende sieht sie mittelst des Verstandes affirmativ. Die Vernunft betrachtet also die Seinsweisen, soferne sie vernünftig erkennbar (intelligibilis) sind, in sich wie ein lebendiger Spiegel. Die Vernunft ist das Geldstück, das zugleich der Wechsler ist (est igitur intellectus ille nummus, qui et nummularius), wie Gott die Münze ist, die zugleich der Münzmeister ist (sicut Deus illa moneta, quae et monetarius). Die Vernunft findet daher eine ihr verwandte Kraft, jede Münze zu erkennen und zu zählen. Wie aber jenes lebendige Geldstück, die Vernunft, in sich Alles vernünftig sucht und findet, davon kannst Du ein beliebiges Beispiel in Dem finden, was ich im Hinblicke auf die Vernunft gesagt habe. Wer hier tiefer als ich eindringt, wird auch schärfer sehen und Besseres mittheilen können. So viel über den Münzmeister und Wechsler. Albert. Eine überaus reiche Anwendung hast Du von meiner einfachen Vergleichung gemacht. Zu meiner Belehrung magst Du nur noch Folgendes anhören. Es scheint mir, Du wolltest sagen: hätte ein päpstlicher Gulden vernünftiges Leben, so würde er sich unstreitig als Gulden erkennen, folglich auch einsehen, daß er die Münze dessen sei, dessen Zeichen und Bild er trägt. Er würde erkennen, daß er das Guldensein nicht aus sich habe, sondern von dem, der ihm sein Bildniß aufgeprägt, und indem er in allen vernünftigen Wesen das gleiche Bildniß fände, würde er sie alle als demselben Herrn angehörig erkennen. Das gleiche Bild auf allen mit Zeichen versehenen Münzen erkennend, würde er die Eine Gleichheit, durch welche jede Münze in Wirklichkeit getreten, als die Ursache jeder möglichen gleichen Münze erkennen. Eben so würde er, da die Münze eine geprägte ist, einsehen, daß die Münze werden konnte, und vorher münzbar (monetabilis) war, ehe sie wirklich gemünzt wurde. So würde er die Materie erkennen, die durch das Aufdrücken des Zeichens zu einem Gulden begrenzt wurde. Da die Münze dem gehört, dessen Zeichen sie trägt, so hat sie ihr Sein von der Wahrheit (dem Urbilde) des Zeichens, nicht von dem der Materie aufgedrückten Zeichen, wie denn die Eine Wahrheit in verschiedenen Zeichen die Materie in verschiedener Weise begrenzt. Mehrere Zeichen sind nicht möglich, ohne daß die Vielheit auch die Verschiedenheit im Gefolge hat und die Wahrheit kann in verschiedenen Zeichen nur verschiedenartig die Materie begrenzen. Hieraus ergibt sich, es müsse jede Münze mit der andern übereinstimmen (concordare), da es

übereinſtimmende Münzen ſind, weil ſie den gleichen Münzmeiſter haben, aber auch differiren, da ſie unter ſich verſchieden ſind. Dies und noch vieles Andere würde der lebendige Gulden in ſich erkennen. Cardinal. Vollſtändig haſt Du das Beſprochene reaſſumirt. Doch ganz beſonders präge Dir ein, daß es nur Ein wahres, präciſes und vollkommen ausreichendes Princip (forma) gibt, das Alles geſtaltet, in verſchiedenen Zeichen ſich abſpiegelt, das Bildſame verſchiedenartig bildet und determinirt oder in Wirklichkeit ſetzt.

Von der Jagd auf die Weisheit.

Vorwort.

Ich habe mir vorgenommen, meine Jagden auf die Weisheit, wie ich sie bis zu meinem Greisenalter vor dem Auge meines Geistes für immer wahrer gehalten, in den Hauptergebnissen aufzuzeichnen und der Nachwelt zu hinterlassen, da ich nicht weiß, ob mir eine längere und geeignetere Zeit zum Denken vergönnt ist; denn ich habe jetzt das 61. Lebensjahr zurückgelegt.

Schon längst habe ich eine Abhandlung geschrieben über das Gott-Suchen; ich machte darauf Fortschritte und schrieb andere Abhandlungen. Jetzt, nachdem ich in des Diogenes Laërtius Lebensbeschreibung der Philosophen die Jagden verschiedener Philosophen nach Weisheit gelesen, habe ich, dadurch angeregt, meinen Geist ganz und gar einer so angenehmen Speculation zugewandt, dem Süßesten, was der Mensch genießen kann. Was ich durch die sorgfältigste Meditation gefunden habe, wie unbedeutend es auch sein mag, will ich armer Sünder, um Begabtere zum tiefern Geistesforschen anzuregen, schüchtern und ehrerbietig mittheilen, wobei ich in folgender Ordnung verfahre.

Durch ein unserer Natur angeborenes Verlangen streben wir nicht nur nach Wissen, sondern nach Weisheit (sapientiam), d. i. nach einem schmackhaften Wissen (sapidam scientiam). Zuerst werde ich daher Einiges über das Wesen derselben sagen, dann für das Philosophiren (denn das verstehe ich unter der Jagd nach Weisheit) Reviere (regiones) und in denselben einige Stellen bezeichnen, und die Philosophen auf Felder hinführen, wo sie nach meiner Meinung reiche Beute finden werden.

Erstes Kapitel.

Die Weisheit ist die Nahrung des Geistes.

Da unsere geistige Natur lebt, so bedarf sie nothwendig der Nahrung. Aber eine andere als geistige Nahrung kann sie unmöglich stärken, sintemal jedes lebende Wesen durch eine seinem Leben ähnliche Nahrung

gespeist wird. Da die Lebenskraft eine angenehme Bewegung ist, welche Leben genannt ist, so erlischt diese Lebenskraft, wenn sie nicht durch die ihrer Natur angemessene Erfrischung erhalten wird. . . . . Wenn nun jedes lebende Wesen eine angeborene Kenntniß Dessen hat, was zu seiner und der ganzen Gattung Erhaltung nothwendig ist, wenn es einen Trieb hat, nach seiner Nahrung zu jagen, das hiezu geeignete Licht, passende Organe für das Erjagen (wie z. B. die Thiere, die Nachts jagen, ein den Augen gegebenes [oculis congenitam lucem] Licht), wenn es die ihm geignete Nahrung erkennt und zu sich nimmt, so wird gewiß unser geistiges Leben alles Dessen nicht entbehren. Daher ist der Geist von Natur mit Logik ausgerüstet, um mittelst ihrer hin und her zu eilen und seine Jagd zu machen. Die Logik ist, wie Aristoteles sagte, das eracteste Werkzeug zum Erjagen des Wahren und des Wahrscheinlichen. Wenn der Geist die Wahrheit findet, so erkennt er sie und ergreift sie mit Begierde. Die Weisheit ist es also, welche gesucht wird, weil sie den Geist nährt; denn sie ist eine unsterbliche Speise, sie nährt also auch unsterblich. Sie leuchtet aber aus verschiedenen Verhältnissen (rationibus) hervor, welche in verschiedener Weise an ihr participiren. In verschiedenen Verhältnissen sucht daher auch der Geist das Licht der Weisheit, um sich dadurch zu nähren. Wie das sinnliche Leben in verschiedenen sinnlichen Dingen durch Anwendung des Verstandes seine Nahrung sucht, so erjagt auch der Geist aus sinnlichen Vorstellungen mittelst des Verstandes seine geistige Nahrung. Eine Nahrung stärkt ihn mehr als die andere, doch das Kostbare ist immer auch das Schwierigere. Weil jedoch der Mensch größerer Anstrengung, als ein anderes Geschöpf bedarf, um sein leibliches Leben zu nähren, wozu er seine natürliche Logik anwendet, so ist er auf die geistige Nahrung nicht in dem Grade bedacht, wie die geistige Natur es erfordert. Die Uebertreibung jenes Haschens nach der leiblichen Nahrung entfernt von dem Streben nach Weisheit. Daher muß die Philosophie das Fleisch, dessen Feindin sie ist, ertödten. Auch unter den Philosophen selbst findet sich große Verschiedenheit; der Eine ist ein besserer Jäger als der Andere, weil er geübter ist und die Logik ihm geläufiger zu Gebote steht; der Eine weiß besser als der Andere, in welchem Reviere die gesuchte Weisheit schneller gefunden und wie sie festgehalten werde.

Zweites Kapitel.

Nach welchem Principe ich die Gebiete der Weisheit durchsucht habe.

Der erste Philosoph, Thales von Milet, sagte, Gott sei der älteste, weil er unerschaffen ist, die Welt sei die schönste, weil sie durch Gott er-

ſchaffen iſt. Dieſe Worte, die ich in Laërtius las, gefielen mir ausnehmend. Ich erkenne die Welt als ſehr ſchön, weil in ihr die höchſte Güte, Weisheit und Schönheit des höchſten Gottes widerſcheint. Es treibt mich den Baumeiſter dieſes bewunderungswürdigen Werkes zu erforſchen und ich ſage bei mir: da das Unbekannte durch noch Unbekannteres nicht erkannt werden kann, ſo muß ich an etwas ganz Gewiſſem feſthalten, das alle Jäger unbezweifelt vorausſetzen, und in ſeinem Lichte das Unbekannte ſuchen. Denn Wahres und Wahres ſtimmt zuſammen (verum enim vero consonat). Indem mein Geiſt eifrig nach einem ſolchen Punkte ſuchte, ſtieß ich auf den Satz, den auch Ariſtoteles im Anfang ſeiner Phyſik ausſpricht: Was unmöglich werden kann, wird nicht. Nach dieſem Principe durchſchreite ich in der nachfolgenden Betrachtung die Regionen der Weisheit.

Drittes Kapitel.

In welcher Dialectik (discursu) die Vernunft ihre Jagd anſtellt.

Da das Unmögliche nicht wird, ſo wird nichts, ohne daß es werden kann. Was aber iſt und nicht gemacht und erſchaffen iſt, das kann nicht gemacht und erſchaffen werden. Denn es geht dieſes dem Werdenkönnen voraus und iſt ewig, da es weder gemacht noch erſchaffen iſt, noch ein Anderes werden kann. Alles aber, was geworden iſt oder wird, hat, da es ohne das Werdenkönnen weder geworden iſt noch wird, Ein abſolutes Princip, welches das Princip des Werdenkönnens ſelbſt iſt. Dies iſt jenes Ewige, welches Alles das iſt, was ſein kann. Das, was wird, wird aus dem Werdenkönnen hervorgebracht (producitur), weil das Werdenkönnen actuell (actu) alles das wird, was es wird. Alles, was aus dem Werdenkönnen geworden iſt, iſt entweder das, was werden kann, oder nach demſelben, und folgt dem Werdenkönnen und ahmt es nach. Da jedem Gewordenen das Werdenkönnen vorausgeht, wie ſollte das Werdenkönnen ſelbſt werden? Da es jedoch nach Dem iſt, welches Alles iſt, was ſein kann, dem Ewigen, ſo hat es einen Anfang. Gleichwohl kann das Werdenkönnen nicht abnehmen (deficere); denn wenn es abnähme, ſo würde dieſes (das Abnehmen) werden können und ſomit das Werdenkönnen ſelbſt nicht abnehmen. Das einen Anfang habende Werdenkönnen bleibt alſo beſtändig. Da es nicht geworden iſt und doch einen Anfang hat, ſo nennen wir es erſchaffen, da es, ſeinen Schöpfer ausgenommen, nichts vorausſetzt, woraus es iſt. Alles alſo, was nach ihm iſt, iſt durch den Schöpfer aus dem Werdenkönnen hervorgebracht.

Was geworden ist, was es werden kann, das sind die himmlischen und geistigen Naturen. Was ist, aber nicht das, was es werden kann, ist nichts Festes und in beständiger Mangelhaftigkeit. Es ahmt das Beständige nach, ohne es je zu erreichen. Es ist das Zeitliche und Irdische, die Sinnenwelt.

Wende ich mich also zur Betrachtung des Ewigen, so sehe ich es als reine Actualität und in ihm sehe ich Alles enthalten als in der absoluten Ursache.

Sehe ich auf das beständig Dauernde, so sehe ich geistig das Werdenkönnen und in ihm die Natur von Allem und jedem Einzelnen, wie es in vollkommener Entfaltung nach der Vorherbestimmung des göttlichen Geistes werden soll.

Sehe ich auf das Zeitliche, wie Alles in der Reihenfolge sich entfaltet, so sehe ich, wie es die Vollkommenheit des Beständigen im Gebiete des Sinnlichen nachahmt. Die Sinnenwelt ist eine Nachahmung der Geisteswelt. Es ist somit in dem erschaffenen Werdenkönnen alles Erschaffene prädeterminirt, so daß diese schöne Welt, so wie sie ist, geworden ist. Hierüber weiter unten ausführlicher. Wie dies zu denken sei, will ich durch ein, wiewohl nur annäherndes, Beispiel erläutern.

Viertes Kapitel.

Wie die Vernunft an der Logik ein Mittel zur Veranschaulichung findet.

Die Vernunft des Lehrers will die syllogistische Kunst erschaffen. Er geht aber dem Werdenkönnen dieser Kunst vorher, die Kunst ist in ihm als in ihrer Ursache. Er setzt und stellt fest das Werdenkönnen dieser Kunst. Was jene Kunst erfordert, das kann werden: Name, Worte, aus diesen Sätze und aus den Sätzen der Syllogismus, der aus drei Sätzen besteht, deren zwei die Prämissen sind, aus denen der dritte, der Schlußsatz folgt. Subjecte und Prädicate aller drei Sätze dürfen nur drei Begriffe sein. Einer muß daher in den Prämissen zweimal vorkommen. Dies ist der Mittelbegriff; sei es, daß er im Obersatze Subject und im Untersatze Prädicat, oder in beiden Sätzen Prädicat oder Subject ist. So entstehen drei Figuren und von jeder Figur verschiedene Arten: Barbara und Celarent. . . . Diese specifischen syllogistischen Figuren sind in dem Denkvermögen begründet und daher constant: jeder Syllogismus muß sie nachahmen. So erklärt sich das Werdenkönnen dieser Kunst. Diese Kunst übergibt der Lehrer, der sie erfunden, dem Schüler und läßt diesen nach allen angegebenen Modalitäten Schlüsse bilden.

So verhält es ſich einigermaßen auch mit dem Kunſtwerk der Welt. Indem ihr Lehrmeiſter, der glorreiche Gott, eine ſchöne Welt erſchaffen wollte, ſchuf er das Werdenkönnen derſelben und in demſelben complicite alles zur Einrichtung der Welt Nothwendige. Die Schönheit der Welt erfordert ſeiende, lebende und denkende Weſen und von dieſen drei Claſſen verſchiedene Arten oder Weiſen der Schönheit. Es ſind dies die practiſchen vorherbeſtimmten Ideen des göttlichen Geiſtes und die nützlichen ſchönen Combinationen, geeignet zur Weltgründung (quae sunt divinae mentis practicae praedeterminatae rationes et utiles pulchrae combinationes, ad mundi constitutionem opportunae). Dieſes göttliche Kunſtwerk (opificium) übergab Gott der gehorſamen Natur, die mit dem Werdenkönnen zugleich erſchaffen wurde (obedienti scilicet naturae, ipsi posse fieri concreatae, tradidit), ſo daß er das Werdenkönnen der Welt nach den eben genannten prädeterminirten Ideen der Vernunft entfaltete, ſo z. B. das Werden des Menſchen nach der vorherbeſtimmten Idee des Menſchen. Und ſo Alles, wie der einen Syllogismus Bildende auf die vorherbeſtimmten Formen desſelben (ad praedeterminatas rationes): Barbara und Celarent hinſieht.

Fünftes Kapitel.

Auch die Geometrie dient als Mittel zur Veranſchaulichung.

Der Geometer ahmt die Natur nach, indem er einen Kreis bildet. Er ſieht auf die vorherbeſtimmte Idee (ad praedeterminatam rationem) des Kreiſes hin, welcher gemäß er operirt, ſoweit dieſes das Werdenkönnen des ſinnlichen Subſtrats geſtattet; denn das eine iſt fügſamer als das andere. Jene Idee iſt aber keine andere, als die gleiche Entfernung des Centrum von dem Umkreiſe. Das iſt die wahre Idee des Kreiſes, die kein Mehr oder Weniger zuläßt. Kein Kreis kann aber ſo vollkommen gezogen werden, daß er dieſe Idee präcis erreiche, denn das Werdenkönnen des ſinnlichen Kreiſes iſt nach jener vernünftigen und ſich gleich bleibenden Idee, und folgt ihr wie das Abbild der Wahrheit im Bereiche der ſinnlichen Materie. Da dieſe veränderlich iſt, ſo wird der beſchriebene Kreis nie alles Das ſein, was der ſinnliche Kreis werden kann, da ein jeder möglich gegebene Kreis noch wahrer und vollkommener und der Idee des Kreiſes ähnlicher ſein könnte. — Will der Geometer einen rechten Winkel bilden, ſo ſieht er auf die Idee desſelben hin, die alles das iſt, was der rechte Winkel ſeiner Idee nach ſein kann. Dies vermag kein ſinnlicher Winkel präcis nachzuahmen. Auch wenn er einen ſpitzigen

oder ſtumpfen Winkel bildet, ſieht er auf keine andere Art von Winkel hin, ſondern nur auf den rechten: der ſpitzige iſt kleiner, der ſtumpfe größer als der rechte. Denn der ſpitzige Winkel kann dem rechten immer ähnlicher werden, eben ſo auch der ſtumpfe. Wäre der eine von beiden nicht mehr ein ſolcher (ſpitzig oder ſtumpf), ſo daß er nicht mehr minder ſpitzig oder ſtumpf ſein könnte, ſo wäre er ein rechter. Jene ſind ſomit in der Idee des rechten Winkels enthalten, da ſie rechte Winkel ſind, wenn ſie ſind, was ſie werden können. So ſieht auch die Natur auf keine andere Art, als die menſchliche hin, indem ſie das männliche oder weibliche Geſchlecht hervorbringt, wiewohl die Idee des Menſchen nicht männlich oder weiblich iſt, was nur der ſinnlichen Erſcheinung zukommt. Denn die Art (species) iſt das Mittlere, das in ſich einigt, was von ihr entweder rechts oder links abweicht. Daß jenes ſo ſei, ſiehſt Du noch deutlicher, wenn Du beachteſt, daß das vernünftig Geiſtige (intelligibilia) nichts von dem iſt und an ſich hat, was an den ſinnlichen Dingen wahrgenommen wird. Es hat nicht Farbe, Figur, Härte, Weichheit, Quantität, Geſchlechtliches ꝛc. Alles dieſes folgt dem Geiſtigen, wie das Zeitliche dem Immerwährenden. So iſt denn auch wieder keines von den geiſtigen Weſen die Ewigkeit, die allem vernünftig Geiſtigen vorhergeht, wie das Ewige dem Immerwährenden (perpetuum). Alles Präciſe und Dauernde iſt ſchöner, als das Sinnliche, das nur inſofern ſchön iſt, ſoweit die geiſtigen Ideen oder Schönheiten in ihm ſich abſpiegeln.

Sechstes Kapitel.

Erläuterung des Werdenkönnens.

Der Leſer wird nun ohne Zweifel ſich damit beſchäftigen, das Werdenkönnen zu begreifen, eine ſchwierige Aufgabe, weil das Werdenkönnen durch nichts begrenzt wird, außer durch ſein Princip (ſeinen Urgrund). Damit er jedoch nicht ganz abirre, will ich dem Leſer mit einem freilich ungenauen Bilde zu Hilfe kommen. Denken wir uns Gott als das ewige Licht, die Welt ganz unſichtbar und das Licht wolle nun eine ſichtbare Welt erſchaffen. Weil nun das Werdenkönnen der ſichtbaren Welt die Farbe iſt, die Aehnlichkeit des Lichtes (die Hypoſtaſe der Farbe iſt das Licht), ſo ſchafft das Licht die Farbe, in welcher Alles, was geſehen werden kann, enthalten iſt (complicatur). Wiewohl nun die eine Farbe, wie z. B. die weiße, dem Lichte näher und daher edler iſt, als die andere, ſo nimmt doch nichts Farbiges an der Farbe ſo ſehr Antheil, daß es nicht noch vollkommener daran participiren könnte und das Werdenkönnen hat keine Grenze außer in der Urſache der Farbe, dem Lichte.

So ist die Farbe das sichtbare Werdenkönnen; denn was wir sehen, sehen wir nur, weil es farbig ist. Weil der Gesichtssinn an dem Lichte der Unterscheidungskraft participirt und selbst nicht farbig ist, um über alle Farbe urtheilen zu können, so ist die Farbe nicht sein Werdenkönnen. Noch ein helleres Licht hat die Vernunft; denn sie unterscheidet auf das Schärfste Unsichtbares; die Farbe ist daher noch weniger das Werdenkönnen der Vernunft; sondern das Werdenkönnen dieser hellen und schönen Welt mit Allem, was in ihr ist, auch selbst die Farbe inbegriffen, ist etwas Einfacheres als die Farbe, die nur eine Aehnlichkeit des ewigen Lichtes ist, welche in ihrer passiven Potenz alles Lichte, was ist, lebt, empfindet, denkt, in sich faßt.

Siebentes Kapitel.

Es gibt nur Eine Ursache des Werdenkönnens von Allem.

Die Conjecturen meiner ganzen Jagd ruhen in dem Satze: **Es ist nur Eine schöpferische Ursache des Werdenkönnens von Allem** (non est nisi una omnium causa creatrix, posse fieri omnium); sie geht allem Werdenkönnen vorher, und ist ihre Begrenzung (terminus); sie ist mit keinem Namen zu bezeichnen, sie läßt kein Participiren zu, wohl aber wird ihr Abbild (similitudo) in Allem participirt.

Weil dieses Participiren aller Dinge ein verschiedenes ist, und in verschiedenen Gattungen, so kommt man nothwendig zu Einem, welches vorzugsweise so genannt werden kann, und das Erste oder Princip oder Vornehmste in der specifischen Participation ist, an dessen Aehnlichkeit die andern Wesen derselben Ordnung participiren. So nennen wir das Licht ein Abbild der Grundursache, welches in einem ganz hellen Körper, z. B. der Sonne zuerst und vornehmlich widerscheint, in andern leuchtenden Körpern durch deren Participiren an dem Sonnenlicht. Die Ursache des Sonnenlichts aber hat nichts gemein mit dem Sonnenlichte, sondern ist die Ursache von Allem, und eben darum Nichts von Allem. Denn es ist außer Zweifel, daß das Urprincip nichts Gewordenes (factum) ist, da nichts aus sich selbst, sondern aus einem Vorausgehenden wird. Was aber nicht geworden ist, kann sich auch nicht auflösen und nicht untergehen, es ist ewig. Das Werdenkönnen, die passive Potenz, kann nicht sich selbst zur Wirklichkeit (in actum) hervorbringen; denn das Hervorbringen kommt aus der Actualität (ex actu). Vor der Potenzialität ist daher die Actualität (actus). Das Werdenkönnen ist somit nicht das einzige Princip. Mit Recht sagte ein heiliger

Lehrer: behaupten, die passive Potenz sei immer gewesen, ist Häresie. Der große Dionysius sagt im 9. Kapitel von den göttlichen Namen: Jenes Erste ist ewig, unbeugsam, unveränderlich, unvermischt, immateriell, ganz einfach, nichts bedürfend, nicht vermehrbar, unsterblich, nicht gemacht, immer seiend. Dies sieht Jeder ein, der begreift, daß jenes erste Werdenkönnen auch untergehen kann. Ich fasse nun die zwei Momente ins Auge, daß das Urprincip keine Vermehrung und Verminderung zuläßt, und gehe mit diesen auf die Jagd und sage: was keine Vermehrung zuläßt, kann nicht größer sein; es ist also das Größte. Was keine Verminderung zuläßt, kann nicht kleiner sein; es ist also das Kleinste. Da es nun das Größte und Kleinste zugleich ist, so ist es in der That nicht kleiner als irgend Etwas (nullo utique est minus), weil es das Größte ist, und nicht größer, als irgend Etwas, weil es das Kleinste ist, sondern von Allem, dem Großen wie Kleinen das präciseste Maaß und Vorbild.

Achtes Kapitel.

Wie Plato und Aristoteles die Jagd angestellt haben.

Plato, ein höchst umsichtiger Jäger, erwog, daß die oberen Dinge (Welt) in den unteren auf dem Wege des Participirens (participative), die unteren in den obern durch Hervorragen (excellenter) seien. Indem er nun sah, daß Vieles gut, gerecht, sittlich genannt werde durch das Theilhaben am Guten ꝛc., bemerkte er, daß dieses den Namen dessen, woran es participirt, erhalten, und kam so auf den Begriff des an sich Guten, Gerechten ꝛc., sowie darauf, daß, wenn das Participirende gut, gerecht ꝛc. ist, vollends das an sich Gute ꝛc. zugleich die Ursache von Anderm wird. Hiemit stimmt das scharfsinnige Haupt der Peripatetiker, Aristoteles, überein, der, indem er in der Natur viele Wärme wahrnahm, lehrte, man müsse auf ein an sich Warmes kommen, welches dieses im höchsten Grade und die Ursache der Wärme in Allem sei, wie es das Feuer ist. Auf diesem Wege kommen Beide zu der ersten, durch sich bestehenden Ursache aller Ursachen, zum Sein des Seienden, Leben alles Lebenden und Verstand aller Verständigen. Näher betrachtet gelangte Plato, aufsteigend von dem participirten Guten zu dem an sich Guten, auf folgende Weise zur Universalursache von Allem. Er erwog, daß alles Seiende, auch das nur potentiell Seiende, durch das Theilnehmen an Einem Guten gut genannt werde, weßhalb das im höchsten Grade Gute, das an sich Gute, von Allen auf das Eifrigste erstrebt wird. Dieses muß daher eben deßhalb die Ursache von Allem sein, da Alles, seinem eigenem Grunde zugewandt, nach ihm strebt, von welchem es Alles hat, was es hat. Plato

lehrte daher als Urprincip den an sich Einen und guten Gott; die Principien von allem Andern: Sein, Leben, Geist ꝛc. nannte er das an sich Seiende, das an sich Lebende, das an sich Denkende. Proclus nennt diese Principien die weltgründenden Götter (conditorios Deos), durch deren Participation alles Sein, Leben und Denken besteht. Nach dem ersten Gott der Götter lehrte Plato einen zweiten Gott, den weltgründenden Verstand (conditorem intellectum), welchen Proclus in Jupiter, dem obersten der Götter, erkannte. Er scheint die Attribute der Gottheit, in denen kein realer, sondern nur ein logischer Unterschied ist, zu verschiedenen Göttern zu machen, dadurch verleitet, daß nichts denkbar (intelligibile) ist, was nicht wirklich existirt, da das Denkbare am Sein participirt. Was daher gedacht wird, nahm er als seiend an, und alles Nichtmaterielle als geistiges Sein. Die Peripatetiker stimmen Dem nicht bei; sie sehen die Gedanken als ein Produkt des Verstandes an, durch welche das real Seiende nicht berührt werde. Auch darin stimmen sie nicht bei, das Eine und Gute (das Urprincip) sei älter als das Seiende: Eines, Seiendes und Gutes sind ihnen Wechselbegriffe; die Ursache des Einen und Guten und Seienden ist: Eine und dieselbe. Gleichwohl schreibt Aristoteles dem Verstande, der ihm wie dem Anaragoras die erste Ursache und das Princip der Bewegung ist, nicht die Regierung der ganzen Welt zu, sondern nur der Himmlischen, welche hinwieder das Irdische leiten. Epikur jedoch läßt die ganze Welt allein von Gott, ohne jegliche andere Hülfe geleitet werden. — Unsere Theologen haben durch göttliche Offenbarung gelernt, die erste Ursache, die nach allgemeiner Lehre dreiursächlich (tricausalis) ist: wirkend, gestaltend und zum Ziele führend, sei insofern Eine, als sie dreieinig ist, und insoferne dreieinig, als sie Eine ist. Als wirkende Ursache wird sie mit Plato Einheit genannt; als gestaltende mit Aristoteles das Seiende (entitas), als zum Ziele führend mit Beiden die Güte, das Gute.

Neuntes Kapitel.

Daß die hl. Schrift und die Philosophen das Nämliche, nur in verschiedenen Ausdrücken, bezeichnet haben.

Wer mit diesen Voraussetzungen zuerst die Genesis, die Moses lange vor der Zeit der Philosophen geschrieben hat, liest, wird, was ich oben über die Principien gesagt habe, wieder finden. Moses sagt: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, dann das Licht, womit er sagen will, das Werdenkönnen der Welt, welche durch Himmel und Erde bezeichnet ist, sei im Anfange erschaffen worden. Nachher beschreibt er erst das wirklich Gewordene: den Himmel, der unter dem Firmamente, die Erde, die

unter dem Trockenen, das Licht, das unter der Sonne zu verstehen ist. Im Werdenkönnen wurde Alles verworren und complicite erschaffen, was nachher wirklich geworden und entwickelt worden ist. Wenn er daher anführt, Gott habe gesagt: es werde Licht! und es ward Licht, so hat er dies von der Natur des Werdenkönnens gesagt. Im Werdenkönnen sah er das Licht als gut und nothwendig zur Wahrheit dieser sichtbaren Welt, und sprach daher zu dieser Natur des Lichts im Werdenkönnen: es werde Licht! und es trat nun das Werdenkönnen des Lichts als wirkliches Licht hervor. Die Bewegung, wodurch das Werdenkönnen in die Wirklichkeit übergeht, ist eine natürliche; von Natur aus, die das Werkzeug des göttlichen Willens ist, ist diese Bewegung dem Werdenkönnen anerschaffen, daß es mit einer gewissen Lust ohne Anstrengung und Ermüdung, wirklich werde, was werden kann. Das Wort Gottes aber, auf welches die Natur hört, daß Alles werde, ist Gott selbst. — Die Platoniker nennen dieses Wort den weltgründenden Verstand, den Eingeborenen, den Herrn von Allem, nach Proclus. Anaragoras nennt es den Geist (mentem, νοῦς); die Stoiker das Wort, das sie auch Gott nennen, wie man im Laërtius liest. Diese sind ganz richtig dem Propheten David gefolgt, welcher sagt: „Durch das Wort des Herrn sind die Himmel geschaffen worden;" anderswo sagt er: „er sprach, und sie wurden, er befahl, und sie waren erschaffen." Beachten wir noch, wie sich die Philosophen diese Principien näher dachten. Anaragoras sagt, der Geist, das Princip der Bewegung, sei zur Materie, in welcher Alles verworren lag, hinzugekommen, und habe Alles im Einzelnen geordnet und unterschieden. So spricht auch Plato von Gott und der Materie als zwei Principien der Dinge. Aristoteles faßt Alles in den zwei Begriffen von Wirklichkeit und Möglichkeit zusammen. Pythagoras vergleicht die Principien der Monas und Zweiheit: die noch ununterschiedene Materie sei der Monas als ihrem Urheber unterworfen. Die Stoiker nannten Gott den Baumeister (opifex) dieser unermeßlichen Welt, und sprachen von zwei Principien aller Dinge: einem wirkenden und leidenden (faciens et patiens). Nach Epikur ist auf den Befehl Gottes Alles aus der Materie, die ihnen eine Unzahl von Atomen ist, entstanden. Weiteres findet sich nicht bei Laërtius.

Bei genauer Erwägung geht die Tendenz (intendunt) Aller auf das oben Ausgeführte: Gott, der reinste Act, macht auch Alles aus dem Werdenkönnen, nur hat Moses es viel bestimmter ausgesprochen, daß das Werdenkönnen ein Geschöpf Gottes sei. Thales widerspricht dem nicht, wenn er sagt, die Welt sei ein Geschöpf Gottes. So hält auch Plato die Erschaffung der Welt fest. Beharrlich sagt er, alles Sinnliche (sensibile) sei nothwendig von einem früheren Principe, die Zeit sei nicht vor

der Welt, ſondern mit der Erſchaffung der Welt ſei auch die Zeit entſtanden. Nach Ariſtoteles aber hat das Werdenkönnen keinen Anfang, Bewegung und Zeit ſind ihm nichts Geſchaffenes. Seine Täuſchung beſteht darin, daß er, weil das Werdenkönnen ohne Bewegung nicht wirkliches Sein wird, daraus ſchloß, Bewegung und Zeit ſeien nicht erſchaffen. Hätte er bedacht, daß vor dem Werdenkönnen actu das Ewige iſt, ſo hätte er nicht läugnen können, daß jenes durch das, was ihm vorhergeht, ſeinen Anfang habe. Das Nacheinander der Bewegung, deſſen Maaß die Zeit iſt, negirt aus ſich ſelbſt die Ewigkeit der Zeit und der Bewegung, da die Ewigkeit zugleich alles wirklich iſt, was ſein kann. Richtig ſagt daher der ſchärfer ſehende Plato, die Zeit ſei das Bild der Ewigkeit; ſie ahmt die Ewigkeit nach und folgt dem Werdenkönnen; denn wie würde ein Nacheinander werden, wenn es nicht werden könnte? Anaragoras nahm einen Anfang der Dinge und ein Ende der Zeit an; denn auf die Frage: ob wohl da, wo die Gebirge von Lampſacus ſind, einmal Meer ſein werde, antwortete er: ja, wenn die Zeit nicht ausginge. So ſtimmen auch die Stoiker, nach welchen die Welt zerſtörbar iſt, beſſer mit uns, mit dem geoffenbarten Glauben überein.

Zehntes Kapitel.

Wie die Philoſophen das Werdenkönnen genannt haben.

Dem Thales aus Milet war das Waſſer das Werdenkönnen, da aus ſeiner Ausdünſtung die Luft, aus ſeiner Verflüchtigung (subtilitate) das Feuer, aus ſeiner Verdichtung (grossitie) die Erde werde und alles Lebende durch dasſelbe genährt werde, ſomit auch entſtehe, denn woraus die lebenden Weſen ſind, daraus ziehen ſie auch ihre Nahrung. Daß aber das Waſſer nicht das Werdenkönnen der Welt ſein könne, geht daraus hervor, weil Gott nach Thales ſelbſt das Aelteſte iſt, alſo vor allem Erſchaffenen; das Waſſer iſt alſo nach ihm geworden, es geht alſo dem Waſſer das Werdenkönnen voraus. Der Stoiker Zeno lehrte, Gott habe die Subſtanz des Feuers mittelſt der Luft in Waſſer verwandelt; und gleichwie der Same im Fötus enthalten iſt, ſo ſei die Keimfähigkeit (serendi rationem) in der Feuchtigkeit zurückgeblieben, eine zum Bearbeiten ſehr taugliche Materie, aus welcher dann Alles entſtanden ſei. Man beachte hier wieder, daß unſer Princip, das Werdenkönnen dem Waſſer und allen Elementen, allem Gewordenen vorhergehe. Auch iſt jene Feuchtigkeit nicht reines Waſſer, da es ein abſolut reines Waſſer, das nicht mehr reiner ſein könnte, nicht gibt (es iſt alſo mit Anderm vermiſcht). Es

darf daher auch nicht Einem Elemente, sondern der Vereinigung von allen das Werdenkönnen der sichtbaren Welt zugemessen werden....

Eilftes Kapitel.

Von den drei Gebieten und den zehn Feldern der Weisheit.

Um unsern Gedanken darzulegen, sagen wir: es gibt drei Gebiete der Weisheit; das erste ist jenes, in welcher sie so aufgenommen wird, wie sie in ihrem ewigen Sein ist. Im zweiten Gebiete wird sie aufgenommen in ihrer beständigen Aehnlichkeit; im dritten leuchtet sie aus der Ferne, im zeitlichen Abflusse ihrer Aehnlichkeit. Sodann gibt es zehn Felder, die zur Jagd auf die Weisheit sehr geeignet sind: 1) die gelehrte Unwissenheit, 2) das Könnensein (possest), 3) das Nichtandersein, 4) das Licht, 5) das Lob, 6) die Einheit, 7) die Gleichheit, 8) die Verbindung, 9) die Bestimmtheit (terminus), 10) die Ordnung.[1])

Zwölftes Kapitel.

Erstes Feld: Die gelehrte Unwissenheit.

Indem ich in das erste Feld eintrete, sehe ich, daß der Unerfaßbare nur als unerfaßbar erkannt wird. Eusebius erzählt, Sokrates habe einen nach Athen gekommenen Indier gefragt, ob man, wenn man Gott nicht kenne, etwas zu wissen im Stande sei; der Indier habe befremdet über diese Frage erwiedert: wie wäre dies möglich? Er meinte nicht, daß man nichts wisse, auch nicht, daß man von Gott gar nichts wisse; denn Alles, weil es ist, gibt auch von Gott, weil er ist, Zeugniß. Ja vielmehr: weil Gott ist, ist Alles. Wie nun die Causalität Gottes (sicut „quia est" Dei) die Ursache des Wissens von Allem ist, weil es ist, so ist auch, weil die Wesenheit Gottes (quia Deus quid sit) an sich unbekannt ist (denn was man weiß, kann besser und vollkommener gewußt werden; man weiß also nichts, so wie es zu wissen ist — nihil uti scibile scitur —), auch die Wesenheit von Allem als solche (uti scibilis est) unbekannt. Aristoteles sagt von ihr, sie sei beständig eine gesuchte, wie er denn auch in seiner Ersten Philosophie sie sucht, aber nicht findet. Es kann nicht sein, daß man das weiß, was dem Seinkönnen vorhergeht.

1) Die zehn Felder sind eben so viele Auffassungen des göttlichen Wesens, um durch allseitige Bestimmtheit desselben zur vollen Gotteserkenntniß zu gelangen. Das erste Feld könnte deutlicher die Unerfaßbarkeit Gottes genannt werden.

Dies ist Gott; er ist also unbegreiflich. Da man das Wesen des Werdenkönnens so wenig als die Ursache von diesem begreifen kann, so wird das Wesen von keinem Ding an sich wirklich erfaßt. Je mehr Jemand überzeugt ist, daß man dies nicht wissen könne, desto gelehrter (doctior) ist er .... Ich habe dies in den Büchern über die gelehrte Unwissenheit (so gut ich konnte) auseinandergesetzt. Sonderbar! Der Geist hat ein Verlangen nach Wissen, jedoch ist ihm dieses natürliche Verlangen nicht anerschaffen zur Erkenntniß der Wesenheit seines Gottes, sondern zur Erkenntniß der Unendlichkeit der Größe Gottes, die allen Begriff und alles Wissen übersteigt. Der Geist selbst wäre nicht in sich zufrieden, wenn er die Aehnlichkeit eines so kleinen und unvollkommenen Schöpfers wäre, der noch größer und vollkommener sein könnte. Nur den Gott von unerfaßbarer Vollkommenheit, und nicht einen kleineren, erkennt alle Creatur als ihren Gott an und sich als Aehnlichkeit desselben .... Da Gott über das Werdenkönnen hinausreicht, so kann nichts vollkommener werden, das er nicht überträfe. Er ist alles einer Vervollkommnung Fähige und alles zur Vollkommenheit Gelangte (omne perfectibile perfectumque). Er ist das Vollkommene selbst, die Vollkommenheit. Es freut sich daher der Geist, daß er eine solche die Vollkommenheit bewirkende, nie völlig aufzuzehrende Nahrung habe, durch die er unsterblich genährt wird und immer in der Weisheit wachsen und erstarken kann; wie der sich mehr freut, der einen unendlichen, unerschöpflichen Schatz gefunden hat, als der, welcher nur einen beschränkten und begrenzten entdeckt hat ... Du siehst nun, daß die nach Weisheit jagenden Philosophen, welche die Wesenheit der Dinge bei Unkenntniß der Wesenheit Gottes zu erjagen und die immer nur annähernd zu erforschende Wesenheit Gottes als erforschte darzustellen sich bemühten, vergebliche Mühe aufgewendet haben; sie haben das Feld der gelehrten Unwissenheit nicht betreten. Nur Plato, der etwas weiter als die andern Philosophen sah, sagte, es sollte ihn wundern, wenn Gott sollte gefunden werden, und noch mehr, wenn der Gefundene den Menschen sollte können bekannt gemacht (propalari) werden.

Dreizehntes Kapitel.

Zweites Feld: Das Könnensein (possest).

Wenn der Geist in das Feld des Könnensein, wo die Möglichkeit Wirklichkeit (actu) ist, eintritt, so erbeutet er ganz ergiebige Nahrung.

Gott ist, wie Thales von Milet richtig bemerkt, älter als Alles, weil er nicht geworden oder erschaffen ist; er ist vor dem Etwas und

Nichts, vor dem Aussprechlichen und Unaussprechlichen, vor dem Werdenkönnen und dem Gewordenen. Er kann also nichts werden, was er nicht von Ewigkeit wirklich (actu) ist. Obgleich die Menschheit das ist, was zum Menschsein gehört, so ist sie doch nicht wirklich Alles, was sie sein kann; denn sie ist nach dem Werdenkönnen und steht unter der Allmacht des Schöpfers des Werdenkönnens. Es ist also nichts von Allem, was nach dem Werdenkönnen folgt, von der Möglichkeit frei, anders zu werden, als es ist. Nur Gott ist das Könnensein, weil er wirklich ist, was er sein kann. Man darf daher Gott in keinem andern Felde suchen, als in dem des Könnensein. Was man immer aufweist, so ist Gott nicht Dieses; denn Dieses kann ein Anderes werden. Er ist nicht klein, weil das Kleine größer, nicht groß, weil das Große kleiner werden kann. Er ist vor Allem, was anders werden kann, vor allen Differenzen von Licht und Finsterniß, Gleichheit und Ungleichheit, vor der Differenz der Indifferenz und der Differenz ꝛc., er ist somit die Ewigkeit.

Was die Philosophen abschreckte, dieses Feld zu betreten, war ihre Voraussetzung, man müsse auch Gott wie Alles, was dem Werdenkönnen folgt, in der Differenz der Gegensätze aufsuchen. Vor der Differenz der contradictorischen Gegensätze glaubten sie Gott nicht zu finden. Indem sie also die Jagd auf ihn innerhalb jenes Principes: „Jegliches ist entweder oder es ist nicht" anstellten, konnten sie ihn, der auch älter als dieses Princip ist und über dessen Umfang hinausreicht, unmöglich finden.

Vierzehntes Kapitel.

Drittes Feld: Das Nichtandersseln (non aliud).

Das, was dem Werdenkönnen vorhergeht, kann nicht anders werden, es kann nicht durch andere Begriffe (termini) definirt werden, das absolute Sein ist die Definition seiner selbst (sui ipsius definitio est); denn die Definition drückt die generische Concordanz und die specifische Differenz des Definirten aus, das Absolute aber ist über und vor aller Differenz. Es selbst definirt Alles, da dieses nicht existirte, wenn es nicht durch dasselbe wäre und definirt würde ... Das Feld, auf welchem die angenehmste Jagd auf das angestellt wird, was sich und Alles definirt, nenne ich das Nichtandersseln. Auf die Frage: was ist das Nichtandersseln? wird am passendsten also geantwortet: das Nichtandersseln ist nichts Anderes, als: „nicht anders." Und auf die Frage: was ist das „Anders"? ist die richtige Antwort: das „Anders" ist nichts Anderes, als immer anders. So ist die Welt nichts Anderes als Welt ꝛc. Siehst Du nun, daß jenes uralte Ewige auf diesem Felde ganz ergötzlich erjagt

werden kann? Denn da es die Definition ſeiner ſelbſt und alles Andern iſt, ſo finden wir es in nichts Anderem klarer und beſtimmter, als in dem Nichtandersſein. Staunend findet der Geiſt in dem geheimnißvollen Felde, wenn er genau verfährt, daß die Trinität, ohne welche Gott ſich ſelbſt nicht definirt, Einheit ſei, weil die Definition zugleich das Definirte iſt. Der dreifache und einfache Gott iſt die Definition, die ſich und Alles definirt ... Die Vernunft findet alſo, daß Gott das Nichtanders iſt, weil er das „Anders“ ſelbſt definirt. Denn nimmt man das Nichtandersſein hinweg, ſo bleibt nichts Anderes übrig. Denn wenn das Andersſein ſein ſoll, ſo kann es nichts Anderes ſein, als eben anders, ſonſt wäre es anders als anders und ſomit nicht anders. Da es alſo vor dem Andersſein iſt, kann es nicht anders werden und iſt wirklich (actu) Alles, was es ſchlechthin ſein kann. Beachte übrigens wohl, daß das Nichtandersſein nicht ſo viel iſt, als identiſch ſein (idem); ſondern da Dasſelbe (idem) nichts Anderes iſt, als Dasſelbe, ſo geht das Nichtanders ihm und Allem vorher. Wenn daher Gott das Nichtandersſein genannt wird, weil er das nicht Anders jeden andern Weſens iſt (ipse est non aliud, ab alio quocunque), ſo iſt er deßwegen nicht **Dasſelbe**, wie jedes Weſen; er iſt das nichts Anderes des Himmels (non est aliud a coelo), aber deßhalb nicht Dasſelbe, was der Himmel. Er hat (hält) daher alle Dinge als nicht andere, als wie ſie ſind (habet igitur omnia ut non alia quam sunt), weil Gott ſie definirt; von ihm, dem Nichtandersſein, haben ſie es, daß ſie nichts Anderes, ſondern ſich Aehnliches in den Gattungen hervorbringen. — Die auf Wahrheit Jagd machenden Philoſophen haben dieſes Feld gar nicht betreten, in welchem allein keine Negation der Affirmation entgegengeſetzt iſt. Das Nichtanders iſt kein Gegenſatz zum Anders, da es dieſes definirt und ihm vorhergeht. Nur außerhalb dieſes Feldes ſtehen Negation und Affirmation einander entgegen, wie ſterblich und unſterblich ꝛc. Gott alſo in andern Feldern ſuchen, wo er nicht gefunden wird, iſt ein vergebliches Jagen; Gott ſteht keinem Gegenſatze gegenüber. Unvollkommener wird daher Gott unſterblich genannt, dem das Sterblichſein entgegenſteht, genauer: das Nichtandersſein, dem weder das Anders noch das Nichts entgegenſteht, da es auch dem Nichts vorhergeht und es definirt. Denn das Nichts iſt nichts Anderes als nichts. Sehr ſcharfſinnig ſagt der göttliche Dionyſius, Gott ſei in Allem Alles und in Nichts — nichts (in nihilo nihil).

Fünfzehntes, sechszehntes und siebenzehntes Kapitel.

Viertes Feld: Das Licht. [1])

Ich will nun das Feld des Lichts betreten und durch das gegebene Licht die Erleuchtung der Weisheit suchen. Denn es leuchtet über uns, wie der Prophet sagt, das Licht des Antlitzes oder der Erkenntniß Gottes, und in diesem Lichte ist das Jagen nach Weisheit überaus freudig und angenehm.

Wer den Schnee sieht, sagt, er sei weiß. Dieser Definition widersprechen, wäre Unsinn. Was jeder Verstand als wahr definirt, muß wahr sein. Die sich und Alles definirende Definition ist daher nothwendig sehr gut, groß, wahr, schön, weisheitspendend, ergötzend, klar, gleichmäßig (aequa), selbstgenügend. Alles dieses ist in der Definition die Definition und in dem Definirten das Definirte. (Definition und Definirtes fallen zusammen, decken sich vollständig.) Daraus erbeutet der Geist eine bewunderungswürdige, äußerst genußreiche Weisheit, da er auf das Evidenteste einsieht, alles dieses sei in dem ewigen einfachsten Gott — Gott selbst, der sich und Alles definirt, daher auch in jedem Definirten das Definirte ist. Der Geist weiß nun auch, daß nichts von Allem, was ist, ganz frei von dem Guten, Großen, Schönen ꝛc. ist. Alles ist auf das Genügendste erschaffen, jedes Wesen hat so viel, als es zu seiner Selbstgenüge bedarf. O wunderbare Weisheit Gottes, welche Alles, was sie gemacht hat, als sehr gut erkannte. Durch die ganze Jagd zur Bewunderung dieser ewigen Weisheit gelangen, das heißt, sich ihr nähern ... In dieser freudenvollen Hoffnung steigert der Jäger seinen Lauf. Nur durch die Last des Körpers gehemmt, die überaus schnell vor ihm hineilende Weisheit zu erreichen, wünscht er vom Körper getrennt zu sein; er möchte das Band lösen, das ihn mit diesem verbindet, und fürchtet daher den Tod nicht, um die Weisheit Gottes als unsterbliche Speise zu kosten. Wer ihrer werth ist, weiß, daß man sie selbst dem eigenen Leben vorziehen und von solcher Liebe zu ihr entflammt sein muß, daß man sich und Alles gerne hingibt, um nur sie zu gewinnen. — Fragen wir nach der Definition des Guten, so finden wir, daß alle übrigen oben genannten Prädicate (groß, wahr, schön ꝛc.) das Gute sind. Definiren wir das Große, so sind in ihm das Gute, Wahre ꝛc. eben das Große. In Jedem derselben sind alle — es selbst. Nothwendig

1) Nach der folgenden Erläuterung ist unter Licht die innere Wahrheit, Vollkommenheit Gottes und die Wahrheit aller Dinge in Gott zu verstehen; das Corollar hievon ist das Lob Gottes (im fünften Feld, mit beigefügten practischen Folgerungen).

sind sie in dem Nichtandersseiu — nicht anders, also das Gute nichts Anderes als das Große, Wahre ꝛc., während in dem Andersseiu diese Prädicate anders werden. So ist das Gute der Sonne anders als ihre Größe, Wahrheit ꝛc. es nimmt die Natur des Zusammengesetzten, des Verschiedenen an. Wenn das Wahre, Gute ꝛc. aus allen Dingen hervorleuchtet, so ist Alles in Allem, versteht sich in besonderer Art des Seins; das Gute, Wahre, Schöne ꝛc. ist in Gott — Gott, in unserem Geiste — geistig, im Sinne sinnlich. Dadurch aber ist dem Geiste das Erkennen des Wahren möglich: in sich beschaut er Alles, wie in einem Spiegel, Alles sieht er sich assimilirt; in dieser Assimilation hat er das lebendige Bild des Schöpfers von Allem und erkennt sich als dessen Abbild; in diesem Abbilde erkennt er mit zweifelloser Gewißheit seinen Gott.

Achtzehntes, neunzehntes und zwanzigstes Kapitel.

Fünftes Feld: Das Lob Gottes.

Sobald ich das Feld des Lichtes durchpürschet hatte, öffnete sich mir das schöne Feld des Lobes Gottes, denn nachdem ich jene zehn oben erwähnten Prädicate: das Gute, Große, Wahre ꝛc. ꝛc. erbeutet hatte, fand ich, daß sie alle im Felde des Lobes Gottes gepflanzt seien, als ein ebenso vielfaches Lob Gottes. Daher sang David im Hinblicke auf alle Werke Gottes: Lobet den Herrn im Himmel! Lobet ihn in der Höhe! Jedes Geschöpf Gottes lobt Gott, daß er gut ist, weil es bezeugt, daß es selbst gut und lobenswerth nur durch sein Geschenk ist; ebenso lobt ihn jedes als groß, schön ꝛc. Im Felde des Lobes Gottes haben in größter Ehrfurcht ihre Jagd angestellt die Propheten und übrigen Heiligen, wie ihre Schriften beweisen, welche alle auf das Lob Gottes abzielen .... Wenn gleich jede Gattung von Geschöpfen ein besonderer Accord im Hymnus der ganzen Schöpfung ist, so hat doch der denkende Mensch mehr Gehalt, als alles Sichtbare, zum Lobe Gottes in sich, um vor allen Andern Gott beständig zu loben. Das ist daher auch das Ziel seines Lebens, Gott wiederzugeben, was er zu seinem Sein erhalten hat — Lob und Ehre .... Unsinn ist daher der Götzendienst, welcher der Creatur das Lob Gottes widmet, erzeugt von einem schwachen, blinden und irregeführten Geiste. Kennt ja doch die ganze Schöpfung ihren Schöpfer, versteht sein Wort und folgt ihm. Sagt er zu einem Steine, er solle Leben werden, so hört er es und gehorcht. Sogar Todte hören das Wort Gottes und leben, wie die Christen an Lazarus sehen. Hieraus folgt, daß der mit freiem Willen begabte Mensch, der Gott nicht lobt und auf

ſein Wort nicht hört, nicht zu entſchuldigen iſt, da ihn ſeine eigene Natur verurtheilt, und unwürdig der Gemeinſchaft der Seligen iſt, die Gott ohne Ende loben. Unſäglich iſt das beſtändige und freudige Lob Gottes aus dem Munde der Heiligen. So groß ihr Lieben, ſo groß iſt auch ihr Loben (quantum amant, tantum clamant), und je mehr ſie Gott loben, deſto mehr Lob erlangen ſie ſelbſt und nähern ſich dem unendlich Lobenswürdigen, ohne ihm je gleich zu werden. In entgegengeſetzter Richtung wird auch die ewige Verdammniß der rebelliſchen Geiſter nie eine zeitliche und endende. Die Ehre und das Lob der vollkommenen Menſchen beſteht nach beſtändiger Ueberlieferung in der Gemeinſchaft mit Gott und allen Heiligen. Welt- und Eigenliebe haben dieſe Vollkommenen weggeworfen und den Lehrer der Wahrheit, das menſchgewordene Wort Gottes, nachgeahmt, der zum Lobe Gottes unter allen Schrecken dem Schrecklichſten, dem ſchmählichſten Tode ſich freiwillig unterzogen hat. Unzählige Märtyrer ſind ihm nachgefolgt und haben durch den Tod unſterbliches Leben erlangt, und auch heute noch ſtreben viele Religioſen, der Welt abzuſterben und vollkommene Lobpreiſer Gottes zu werden ....

Einundzwanzigſtes und zweiundzwanzigſtes Kapitel.

Sechstes Feld: Die Einheit.

Aurelius Auguſtinus ſagt in ſeiner Schrift über die Ordnung, das Nachdenken aller Philoſophen beſchäftige ſich mit der Einheit. Das Gleiche hat nach ihm der gelehrte Boëtius durch ſein Buch über die Einheit und das Eine ausgeſprochen. Beide folgten dem Plato, welcher das Eine das erſte und ewige Princip nennt. Vor ihm lehrte Pythagoras aus Samos, welcher Alles unter dem Geſichtspunkte der Zahl betrachtete, die Monas ſei das Princip von Allem, denn die Einheit iſt vor aller Vielheit.

Wir wollen nun dieſes Feld der Einheit durchſtreifen. Obwohl das Nichtandersſein der Einheit vorhergeht, ſo iſt doch die Einheit jenem am nächſten. Das Eine und Dasſelbe (unum et idem) ſcheinen an dem Nichtanders mehr als alles Andere zu participiren .... Und da das Eine das iſt, was es ſein kann, ganz einfach, nicht vermehrbar, ſo faßt es Alles in ſich, was ohne dasſelbe nicht mehr wäre. Denn Alles iſt nur inſofern, als es Eines iſt, das Eine umfaßt das Wirkliche und das Mögliche, ſomit mehr als das Sein (ens) (wiewohl nach Ariſtoteles Sein [ens] und Einheit Wechſelbegriffe ſind). Das Seiende (ens) wäre daher ein beſchränkteres Princip von Allem, als die Einheit. Es kann auch keine Vielheit geben, die nicht an der Einheit participirte; ſonſt

wäre das Aehnliche unähnlich; vieles Aehnliche wäre zugleich unähnlich; dasjenige nämlich, das nicht an der Einheit participirte und doch mit dem Participirenden Aehnlichkeit hätte. So würde alle Ordnung der Dinge aufhören, wie dies Plato im Parmenides scharfsinnig nachgewiesen hat. Das Eine kann nicht geschaffen sein, da es dem Geschaffenen vorhergeht, es kann nicht zerstört, geändert werden, da es dem Werdenkönnen vorhergeht und Alles ist, was es sein kann .... Unwahr ist es daher, daß vor dem Werdenkönnen Götter seien, die an dem Einen participiren, wie an einer Species von Gottheit; es wäre sonst eine Vielheit des ewigen göttlichen Wesens. Vergebliche Mühe machte sich daher Proclus in seinen 6 Büchern über die Theologie des Plato, indem er aus unsichern Conjecturen die Differenzen jener ewigen Götter und ihr Verhältniß zu Einem Gott der Götter zu ermitteln suchte; denn es gibt nur Einen ewigen Gott, der für Alles vollkommen genügend ist und die ganze Welt regiert. Die Philosophen scheinen alle ihre Betrachtungen über Gott, Götter, den Himmel und seine Bewegung, Fatum, Geisterwelt, Ideen und die Natur nur vom Standpunkte dieser sichtbaren (sensibili) Welt und Dem, was zu ihrer Erhaltung nöthig ist, angestellt zu haben, als ob diese irdische Welt die Krone aller Werke Gottes wäre. Aristoteles und Plato lassen Gott die Himmel leiten; die Himmel aber sind nach ihnen nur um dieser sichtbaren Welt da, damit die Zeugungen und was zur Erhaltung der Erde gehört, durch Nachahmung der Himmelsbewegung erfolgen. Sie bedachten nicht, daß unzählige Sterne, viel größer als diese bewohnte Erde, so viele Geister nicht bloß für diese Erde geschaffen sind, sondern, wie oben gesagt, zum Lobe ihres Schöpfers.

Die verständigste Jagd auf diesem Felde haben diejenigen angestellt, welche, wie Augustin, die Einheit als eine fruchtbare (lebendige) erkannt haben, welche die Gleichheit aus sich erzeugt, und die vereinigende Liebe, die von der Einheit und Gleichheit ausgeht ....

Dreiundzwanzigstes Kapitel.

Siebentes Feld: Die Gleichheit.

Die Vielheit bringt auch die Ungleichheit mit sich. Von den vielen Dingen ist keines dem andern vollkommen gleich. Die Gleichheit, welche das ist, was sie sein kann, ist daher vor dem Andersseiu und der Ungleichheit und eben deßhalb ewig, wie die Einheit, aus der sie ewig hervorgeht. Die Gleichheit ist daher keiner Vervielfältigung fähig. Das Gute, Große, Wahre, Schöne ꝛc. sind nicht Vielheiten, sondern sich gleich und ewig. Aus dem ungleichen Participiren aller Dinge an der absoluten

Gleichheit folgt der Satz: Alle Dinge stimmen unter sich überein und differiren zugleich (concordant pariter et differunt omnia).

Vierundzwanzigstes, fünfundzwanzigstes und sechsundzwanzigstes Kapitel.

Achtes Feld: Die Verbindung.

Mit der Vielheit und Mannigfaltigkeit ist auch die Theilung gegeben, aber aller Theilung geht die Verbindung (nexus) voraus, als ewige Untheilbarkeit, die aus der ewigen Einheit und deren Gleichheit ewig hervorgeht .... Obwohl die Einheit nicht die Gleichheit ist und die Verbindung, so ist doch die Gleichheit und Verbindung nicht etwas Anderes als die Einheit, da sie das Nichtandersein sind, das dem Andersein vorhergeht. Alles und Jedes ist ein Nachbild dieser Trinität... die Einheit ist die Bindung (constructio) des flüchtigen Seins; die Gleichheit ist die Gestaltung (formatio) des Gebundenen, die Verbindung (nexus) ist die Verknüpfung des Geeinten und Gestalteten. Die Verbindung geht als zusammenhaltendes Princip durch die ganze Schöpfung; sie verbindet Seele und Leib, sie bindet mit einem geistigen Bande den Geist an die Weisheit und bewirkt dadurch die Erkenntniß und die wahre Glückseligkeit.

Die Philosophen haben dieses Princip der Verbindung zumeist nicht erkannt und deßhalb auch die wahre Weisheit nicht erreicht ....

Siebenundzwanzigstes, achtundzwanzigstes und neunundzwanzigstes Kapitel.

Neuntes Feld: Die Idee (terminus).

Das der Verbindung zunächst liegende Feld, welches ich das der Idee [1]) nenne, ist voll der ersehnten Beute, überaus groß und unbegrenzt. Es hat weder Anfang noch Ende, wohl aber hat es die Anfänge, Mitte und Ende alles Bestimmbaren (terminabilium) in sich, gleichsam die Wurzel der Allmacht, indem sie in ihrer Kraft Alles begreift (continet), auch Alles aus sich entfaltet und begrenzt. Die Bestimmtheit (terminus), welche Alles ist, was sein kann, ist vor jeder Bestimmtheit der Dinge, die werden können. Sie ist die unbegrenzte Bestimmtheit des Werdenkönnens selbst, die Alles, was werden kann, determinirt vorher in sich

1) So muß nach der folgenden Erläuterung die Aufschrift „terminus" gefaßt werden.

faßt. Es ist also die Bestimmtheit aller Dinge und aller Wissenschaften. Wer anders aber setzt Grenze und Bestimmtheit als der Geist (mens) und die Weisheit? Der Geist, wie Anaragoras sehr richtig sah, begrenzt (determinat) und unterscheidet die verworrene Möglichkeit, und bewegt alle Dinge, daß sie zu dem von ihm den Dingen bestimmten Ziele gelangen. Die Weisheit [1]) hat die Urbilder der Dinge gebildet (exemplaria rerum definivit), die Ideen (rerum rationes), die in ihr präexistiren, nach welchen (secundum quas) die göttliche Weisheit Alles vorherbestimmt oder vorherbegrenzt und hervorgebracht hat (praedestinavit seu praedeterminavit produxitque). Was sind also diese Ideen Anderes, als die Bestimmtheiten (termini), die Allem Bestimmtheit geben? Gewiß ist, daß für sie alle der göttliche Geist das Bestimmende (terminus) ist. Er hat sie rationell in sich auf das Vollkommenste determinirt, und sie sind keine wirksamen (validae) und vollkommenen Ideen, außer insoweit sie am göttlichen Geiste participiren, wodurch sie das sind, was sie sind. Die Verschiedenheit der Ideen entsteht nur aus dieser verschiedenen Participation. Wenn Du vor das Werdenkönnen hinschaust und nach menschlicher Weise denkst, Gott habe von Ewigkeit den Gedanken gefaßt, er wolle schaffen, so war offenbar, da noch nichts geschaffen war, weder Himmel noch Erde noch Engel ꝛc., alles dieses nicht mehr erschaffbar, als Anderes, was mit diesem gar nichts gemein hat und das wir uns gar nicht vorstellen können. Gott bestimmte nun (determinavit) in seinem Begriffe, daß er gerade diese Schöpfung, die wir sehen, erschaffen wolle. Durch die Selbstbestimmung des göttlichen Geistes (ex determinatione mentis in se ipsa) hat also Alles seine Bestimmtheit, so oder so zu sein, erhalten. Nach dieser ewigen Idee (conceptus) hat Gott das erschaffene Werdenkönnen determinirt zum Werden dieser Welt und ihrer Theile. Das Werdenkönnen ist nicht vag und unbestimmt, sondern zu dem Ziel und mit der Bestimmtheit, diese Welt zu werden und nichts Anderes, erschaffen. Die Idee also, auch das geistige Wort (verbum mentale) oder die Weisheit genannt, ist die Bestimmtheit, die keine Bestimmtheit, Grenze, hat. Vor dem göttlichen Geiste ging kein anderer Geist voraus, der ihn zum Erschaffen dieser Welt bestimmte; der ewige göttliche Geist hat, mit vollkommener Freiheit, zu schaffen oder nicht zu schaffen, so oder anders, seine Allmacht in sich selbst nach seinem Willen von Ewigkeit determinirt .... Es ist klar, daß die göttliche Weisheit in diesem Felde verborgen ist und durch eifriges Jagen gefunden wird. Denn sie ist es, „die dem Meere und festen Lande, Sonne, Mond und

---

1) Haec bezieht sich nach dem ganzen Zusammenhange nicht auf mens, sondern auf das grammatisch näher stehende sapientia.

Sternen und ihrer Bewegung die Grenzen gesetzt und ihr Gesetz jeglicher Creatur gegeben hat, das diese nicht überschreiten kann", wodurch Alles in bestimmtem Maaß, Gewicht und Zahl sich bewegt; ohne dieses Gesetz wäre überall nichts als Verwirrung.

Unser Geist ist ein Abbild des göttlichen Geistes; er ist daher das Princip, nicht der Dinge, sondern nur seiner geistigen Thätigkeiten, die er determinirt; er faßt alles begrifflich (notionaliter), nicht wesenheitlich, in sich. Das Wesen der Dinge findet er daher nicht in sich; selbst seine eigene Wesenheit erkennt der Geist nicht, sondern nur das Bild von ihr; da er denkt, weiß er, daß er ein denkendes Wesen ist. Die Aehnlichkeit der Dinge ist in ihm, daher wird er ein Ort der Begriffe (locus specierum) genannt. Die Wesenheit der Dinge ist vor den Begriffen von ihr, diese sind also erst nach den Dingen....

Dreißigstes, einunddreißigstes und zweiunddreißigstes Kapitel.

Zehntes Feld: Die Ordnung.[1])

Dionysius, scharfsinniger als alle andern Philosophen, sagt in dem Kapitel von der Weisheit: Vielleicht sagen wir richtig, daß wir Gott aus seiner Natur und Wesenheit nicht erkennen (denn diese ist uns ganz unbekannt und übersteigt alle Verstandes- und Sinnenerkenntniß), wohl aber aus der überaus trefflichen Ordnung aller Geschöpfe, die sein Werk ist und ein Ausdruck und Abbild seiner göttlichen Ideen. Wir erheben uns zu Dem, der alles übertrifft, systematisch durch gänzliche Privation und durch Betrachtung Gottes als der Ursache von Allem. Daher wird in Allem und außer Allem (seorsum ab omnibus) Gott erkannt, durch Wissen und durch Nichtwissen (per scientiam et ignorationem noscitur Deus)... In Allem ist er Alles und in Keinem nichts, aus Allem wird er von Allen erkannt und aus Keinem von Niemand (in omnibus omnia est et in nihilo nihil; et ex omnibus omnibus noscitur, et ex nullo nemini). Indem Gott der Schöpfer von Allem ist, der Alles stets in Einklang bringt (omnia concordans), als die Ursache einer unauflöslichen Einheit, der das Ende des Ersten verknüpft mit dem Anfange des Zweiten und so einen Einklang im ganzen Universum und Eine schöne Harmonie hervorbringt, ist er der Urheber der Ordnung, durch welche auch Ruhe, Friede und Selbstgenüge in allen Creaturen entsteht,

---

1) Nach den folgenden Erläuterungen ist unter diesem Felde die kosmologische Gotteserkenntniß zu verstehen, womit die s. g. via negativa und positiva, sowie via causalitatis in der Erkenntniß Gottes in Verbindung steht.

indem jedes mit der Stellung zufrieden ist, in die es für die Ordnung des Ganzen in das Ganze, wie z. B. Fuß und Auge in den Körper eingefügt ist.

Da Alles, was aus dem Werdenkönnen wirklich werden soll, die Ordnung voraussetzt, welche alles das ist, was sein kann, so ist die Ordnung ewig. Wäre sie erschaffen, so wären die Dinge durch die Ordnung aus dem Möglichen zur Wirklichkeit gelangt und es wäre die Ordnung dagewesen, bevor sie war, was unmöglich ist. Sie hat also keinen Anfang und kein Ende. Was kann aber die Ordnung im einfachsten Principe oder Dinge anders sein, als dieses Princip selbst? sowohl das Princip ohne Princip, als auch das Princip aus dem Principe und das aus beiden hervorgehende Princip. Ohne dieses kann die Ordnung im Principe nicht sein, da es zum Wesen der Ordnung gehört, Anfang (principium), Mitte und Ende zu sein. Werden diese in dem einfachsten und obersten Principe negirt, so wird auch die Ordnung negirt, ohne welche nichts übrig bleibt, da die Welt ohne Ordnung und Schönheit nicht bestehen kann. Denn wie sollte das Sein ohne Ordnung aus dem Seinkönnen in die Wirklichkeit gelangen? Wenn im Princip keine Ordnung ist, woher sollte das durch das Princip Gesetzte Ordnung haben?

In dem durch das Princip Gesetzten ist (abbildlich) das Princip ohne Princip — die Wesenheit (essentia), das Princip aus dem Princip — die Kraft, das Princip, das aus Beiden hervorgeht — die Wirksamkeit (operatio). Diese drei finden sich in Allem, auf daß Alles an der göttlichen Ordnung participire. Die Welt ist geordnet in geistiges, lebendiges und lebloses Sein; das bürgerliche und Familienleben, Kunst und Wissenschaft haben ihre Ordnung, nur ein geordnetes Wissen hat Erfolg und Fortschritt, und eine geordnete Rede macht Eindruck; Ordnung kommt dem Gedächtnisse zu Hülfe; kurz: die Ordnung ist ein Wiederschein der Weisheit (relucentia sapientiae ordo), die ohne Ordnung nicht mit Erfolg wirksam wäre. Ordnung ist das Band des Universum (copula universi). Durch sie ist der Mensch als Microcosmus an die Spitze der Sinnenwelt und an die unterste Stufe der intelligiblen Welt gestellt, an den Horizont der Zeit und Ewigkeit, beide Welten in sich verbindend, indem er an jeder participirt. In noch großartigerer Weise verbindet die Menschheit Jesu Christi die niedere Natur nicht nur mit der höhern, geistigen, sondern mit Gott dem Schöpfer selbst und der ewigen Unsterblichkeit, wenn wir durch Glaube und Liebe ihm, dem Mittler, gleichgestaltet werden.

Was ist schöner als die wunderbare Ordnung der Wiedergeburt? Ich habe im Bisherigen Einiges über die Felder der zu erjagenden Weisheit

gesprochen, aber dort, in der Ordnung der Wiedergeburt, hat die incarnirte Weisheit den Weg zu ihr durch ihr eigenes Beispiel geoffenbart.

Wir streben nach Weisheit, um unsterblich zu sein; da uns aber keine Weisheit vor den Schrecken des Todes bewahrt, so wird das die wahre Weisheit sein, durch welche die Nothwendigkeit des Sterbens in die Kraft, zu leben und in den sichern Weg zur Auferstehung umgewandelt wird, was nur mit der Kraft Jesu und Nachahmung seines Beispiels möglich ist. Hierauf müssen wir also den größten Eifer verwenden, hier allein ist sichere Jagd, der Erfolg zuverlässig — der Besitz der Unsterblichkeit.

Dreiunddreißigstes Kapitel.

Ueber die Bedeutung des Wortes.

Die Philosophen haben oft auf die Bedeutung (vis) eines Wortes große Rücksicht genommen, als ob das Wort das präcise Bild (figuratio) des Gegenstandes wäre. Allein die Worte, die der erste Mensch aus Reflexion des Verstandes den Dingen gab, sind keine präcise Bezeichnung; denn der Begriff ist nicht das Wesen der Sache. Hätte Jemand den Namen für das Wesen einer Sache, dann würde er Alles richtig benennen und besäße die vollkommenste Kenntniß von Allem. In dem substantiellen Wesen der Dinge liegt also kein Widerstreit (dissensio), sondern in den Worten, die nach verschiedenen Gesichtspunkten (rationibus) den Dingen gegeben werden und in den verschiedenen Bildern (configuratione) von den Dingen, wie Plato in seinen Briefen an den Tyrannen Dionysius sehr schön ausführt. Dionysius Areopagita will daher, man solle mehr auf den Sinn, als auf die Bedeutung der Worte sehen. Niemand bemühte sich eifriger, die Wortbedeutung aufzusuchen, als Aristoteles, der in der Definition, welche ihm die Worterklärung ist, das Licht der Erkenntniß fand. In der Erkenntniß der menschlichen Dinge mag dies der Fall sein, weßhalb die Kenntniß, welche sich auf die Wortbedeutung stützt, dem Menschen, als seiner Natur angemessen, sehr geläufig ist. In der Erforschung der göttlichen Weisheit aber muß man menschliche Ausdrücke, wie sie dem Menschen zugeschrieben werden, von Gott negiren. So bezeichnet das Wort Leben, das alles Lebende umfaßt, nicht das Wesen Gottes, welcher die Ursache alles Lebens ist. Auch auf die Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen der Worte muß man, wie schon der hl. Thomas aufmerksam gemacht hat, sorgfältig achten.... Dadurch werden viele Differenzen der Schriftsteller in Einklang gebracht.

Diese meine Forschung nach der unaussprechlichen Weisheit, welche älter ist als alles Namengeben, bewegt sich mehr im Stillschweigen und

Schauen, als im vielen Reden und Hören. Sie setzt voraus, daß die menschlichen Worte, deren sie sich bedient, nicht präcis sind, keine Engels- und Gottesworte; sie gebraucht sie, da sie anders keinen Begriff ausdrücken kann, wenn sie die Ewigkeit durch sie bezeichnen will, die freilich keines von den Dingen ist, um derentwillen die Worte gebildet sind, sondern die Ursache von ihnen, und ein Wort nicht von dieser Zeit (verbumque nullius temporis).

Vierunddreißigstes, fünfunddreißigstes und sechsunddreißigstes Kapitel.

Ueber die gefangene Beute.

Nachdem ich nun die zehn Felder durchpürscht habe, erübrigt mir noch, die gefangene Beute zu sammeln. Eine große Jagd habe ich angestellt, um große Beute zu erlangen. Nicht mit irgend etwas Großem, das größer sein konnte, zufrieden, habe ich die Ursache der Größe, die nicht mehr größer sein kann, aufgesucht. Könnte jene Ursache größer sein, so würde sie durch das von ihr Verursachte größer. So wäre das Spätere vor dem Früheren. Nothwendig muß daher die Ursache der Größe das sein, was sein kann. Die Größe (das absolut Größte) geht somit dem Werdenkönnen vorher, da kein Anderes werden kann, wenn es alles das ist, was sein kann. Die Größe ist somit die Ewigkeit, die keinen Anfang und kein Ende hat, da sie nicht geworden ist, weil vor allem Gewordenen das Werdenkönnen ist, welchem die Größe vorangeht. Da dies von Gott im Verhältniß zu allen Geschöpfen oben im Felde vom Lobe Gottes nachgewiesen ist, so wenden wir nun den Begriff der Größe auf das Sinnliche und Vernünftige, dann auch auf das Lobenswerthe an, um zu sehen, ob wir jene (die Größe) nicht, sei es dem Sinne, sei es der Vernunft, als gewonnene Beute aufweisen können. Zu dem Ende ziehe ich die Linie a—b, und sage: die Linie a b ist groß, weil sie größer als ihre Hälfte ist; sie kann noch größer werden durch ihre Verlängerung. Sie wird aber nie die Größe werden, da diese ist, was sein kann. Würde die Linie so groß, daß sie nicht größer werden könnte, so wäre sie, was sein kann; sie wäre nicht geworden, sondern ewig, dem Werdenkönnen vorhergehend, und sie wäre nicht eine Linie, sondern die ewige Größe. Ich sehe daher: da Alles, was größer werden kann, nach dem Werdenkönnen ist, so wird es nie das, was sein kann. Weil aber die Größe das ist, was sein kann, so kann sie nicht größer und kleiner werden; sie ist also von allem Großen und Kleinen die höchste Ursache; sie ist alles Große und Kleine und zugleich keines von Allen, da alles Große und Kleine nach dem Werden-

können ist, das ihnen vorangeht. Da nun Oberfläche, Körper, Zahl, Sinn, Vernunft, Himmel, Sein und alles Erschaffene nicht ohne Größe ist, so ist in ihnen allen das Seinkönnen (Possest) — so nenne ich die Größe — das, was sie sind und Keines von Allen...

Da ich ferner sehe, das Gute sei etwas Großes und könne immer besser werden, weil ein Gutes besser ist als ein anderes, so sagen wir folgerichtig: da das Gute, das so gut ist, daß es nicht mehr besser werden kann, das Seinkönnen selbst ist, so ist es die Ursache der Größe. Das Nämliche gilt vom Schönen, Wahren, Weisen, kurz von allen zehn lobenswerthen Eigenschaften. In gleicher Weise ist das Große, Schöne, das so gut, schön ꝛc. ist, daß es nicht mehr besser, schöner ꝛc. sein kann, die Ursache der Güte, der Schönheit ꝛc. Es ist also das Seinkönnen die Ursache der Güte, Größe, Schönheit, Wahrheit, Weisheit, Freude, Vollkommenheit, Klarheit, Gleichheit und Seligkeit (sufficientiae). Der Höhepunkt des Werdenkönnens von je neun dieser Eigenschaften zeigt uns jedesmal das Seinkönnen als die Ursache des je zehnten (terminus ipsius posse fieri novem ipsorum ostendit Possest causam decimi). Denn der Höhepunkt des Werdenkönnens der Größe, der Güte, Schönheit, Wahrheit ꝛc. zeigt das Seinkönnen als die Ursache der Größe. Der Höhepunkt des Werdenkönnens der Güte, der Größe, Schönheit, Wahrheit ꝛc. zeigt das Seinkönnen als Ursache der Güte. (Im Seinkönnen haben alle Eigenschaften ihre höchste Ursache und Einheit und sind unter sich Eins.) Da ich also das Seinkönnen als die Ursache aller lobenswerthen Eigenschaften erkenne, und diese alle durch Theilnahme an dem Lobe lobenswerth sind, so nenne ich das Seinkönnen das Lob, welches das ist, was sein kann, weil es Quelle und Ursache alles Lobenswerthen ist. So sagt der große Prophet Moses in seinem Lobgesang: „Gott ist mein Lob". Da ich sonach Gott als die wesentliche Ursache alles Lobenswerthen erkenne, so sehe ich auch mit Dionysius, daß die Wesenheiten und Substanzen von Allem, was geworden ist oder werden kann, durch Theilnahme an dem Lobenswerthen das sind, was sie sind.

Das ist es also, was ich durch meine Jagd erbeutet habe: mein Gott ist in allem Lobenswerthen lobenswerth, nicht als participire er an dem Lobe, sondern als das absolute Lob, das in sich selbst lobenswerth und die Ursache alles Lobenswerthen ist. Er ist daher vor und über (prior atque major) allem Lobenswerthen, denn er ist der Höhepunkt (terminus) und das Seinkönnen alles Lobenswerthen. Alle Werke Gottes sind lobenswerth, weil sie durch Theilnahme an dem Lobenswerthen, in welchem Gott als Ursache gelobt wird, erschaffen sind. Ich weiß auch, daß mein Gott größer ist, als alles Lob und durch kein Lob gebührend gelobt werden kann. Und Allen, die da versuchen, ihn

mehr und mehr zu loben, offenbart er sich selbst, daß sie ihn erkennen als lobenswerth, glorreich und über Alles erhöht. Diese loben ihn dann nicht bloß in seiner Güte, in der er sich Allen mittheilt, in der Größe, die er Allen verleiht, in der Schönheit, die er Allen spendet, in der Wahrheit, die keinem Wesen fehlt, in der Weisheit, die Alles ordnet, in der Freude, in der Alles in sich selig ist, in der Vollkommenheit, deren sich Alles rühmt, in der Klarheit, die Alles erhellt, in der Gleichheit, die Alles läutert, in der Selbstgenüge, in der Alles seine Ruhe und sein Genügen findet, oder in Anderem, was Folge des Participirens an der Gottheit ist, sondern den Gott der Götter selbst in Zion loben sie, indem sie in der Offenbarung seines Lichtes ihn anschauen.

Siebenunddreißigstes Kapitel.

Erklärung (de declaratione).

Ich will nun das schon oft Gesagte wiederholen, weil es das Wesen unserer ganzen Jagd ausmacht. Es heißt: Da das Gewordene dem Werdenkönnen nachfolgt, so ist es nie so geworden, daß das Werdenkönnen in ihm ganz und gar seine Grenze gefunden hätte (quod posse fieri sit in eo penitus terminatum). Denn das Werdenkönnen ist zwar, sofern es in Wirklichkeit tritt, aber nicht schlechthin begrenzt. So ist in Plato zwar das Menschwerdenkönnen begrenzt, aber nicht vollständig, sondern nur das Platonischsein; es bleiben noch andere, sogar vollkommenere Seinsweisen übrig. Aber auch in Plato ist das Menschwerdenkönnen nicht an seiner Grenze angelangt. Denn der Mensch kann Musiker, Geometer, Mechaniker werden, was Plato nicht war. Das Werdenkönnen wird somit schlechthin nur durch das Seinkönnen, als sein Princip und Ende begrenzt. So hat die Zahl ihre Grenze (terminus) in der Monas, die ihr Princip und Ende ist. In Wirklichkeit (actu) findet das Werdenkönnen in der Welt seine volle Verwirklichung (terminatur), da es in Wirklichkeit nichts Vollkommeneres und Größeres als sie gibt. Das Gewordene ist immer etwas Singuläres und keiner Vervielfältigung fähig, wie jedes Individuum, aber es ist nicht immer unzerstörlich, es sei denn ein Erstes. Was nämlich eine Nachahmung des Ersten ist, ist, da es das, was es ist, durch Participiren am Ersten ist, zerstörlich; denn es kann an dem unzerstörlichen singulären Sein des Ersten, das keine Vervielfältigung zuläßt, nicht participiren. Daß aber die Ersten (prima), deren Sein nicht von dem Participiren eines vorhin Gewordenen abhängt, unzerstörlich sind, hat seinen Grund darin, weil das Werdenkönnen

in ihnen specifisch determinirt ist. Daher ist das vernünftig Erkennbare, das Himmlische unzerstörlich, wie die vernünftigen Naturen, Sonne, Mond und Sterne. Daß Sonne, Mond und Sterne die ersten Geschöpfe sind (prima facta), sagt Moses deutlich in der Schöpfungsgeschichte: sie seien von Gott gemacht, um beständig zu leuchten. Immer und ohne Aufhören ist der sichtbaren Welt, wenn sie keinen Mangel haben soll, ihre Sichtbarkeit nothwendig. Was also gemacht ist, um zu leuchten, muß immer so bleiben. Sie sind somit nicht nach einem vorher Gewordenen gemacht, durch dessen Participation sie sind, was sie sind. So hat denn das Sonne-, Mond- und Sternewerden in den Individuen, die wir sehen, seinen Höhepunkt erreicht, dagegen sind die Individuen der sinnlichen Natur Nachahmung, Abbilder der geistigen Urbilder, wie Dionysius sagt. Da nun das Sinnliche das Geistige nicht präcis nachahmen kann, so participirt es auf eine veränderliche und zeitliche Weise an Dem, was immerwährend ist und ist daher selbst nicht immerwährend (perpetuum).

Achtunddreißigstes Kapitel.

Recapitulation.

Um durch Recapituliren meinen Gedanken noch deutlicher darzulegen, füge ich Folgendes bei.

Es ist ausgemacht, daß das Werdenkönnen sich auf etwas bezieht, was demselben vorhergeht. Weil es dem Werdenkönnen vorhergeht, kann es selbst nicht werden. Es ist auch nicht geworden, da nichts geworden ist, was nicht werden konnte. Das Gewordene folgt also dem Werdenkönnen. Da nun das, worauf sich das Werdenkönnen bezieht, was seine Voraussetzung ist, ihm vorhergeht, so ist es nothwendig ewig. Da das Ewige nicht werden kann, so muß es wenigstens nichts Anderes als das sein, was im Werdenkönnen ponirt wird. (Unde cum aeternum non possit fieri, necesse erit quod saltem aeternum non sit aliud ab eo, quod in posse fieri affirmatur.) Das Ewige ist somit nichts Anderes, als alles Das, was wird, obgleich es selbst nicht wird. (Aeternum igitur non est aliud ab omni eo, quod fit, licet non fiat.) Es ist somit Princip und Ende des Werdenkönnens. Was also geworden ist, ist Darstellung des keinem Werden unterworfenen Ewigen (hinc quod factum est, infactibilis aeterni est repraesentatio). Hieraus erhellt, daß das Werdenkönnen der Welt sich auf das Urbild der Welt (mundum archetypum) im ewigen Geiste Gottes bezieht. Da die Ewigkeit keine Vervielfachung und Vermehrung zuläßt und keine Möglichkeit andeutet (nec aliquam possibilitatem significans), da sie dem Werdenkönnen vorhergeht,

ſo iſt ſie weder durch die Vernunft noch den Sinn erkennbar, nicht vollſtändig darſtellbar (nec plene repraesentabilis), nicht durch die Einbildung zu erfaſſen (imaginabilis) und geſtattet keine Aſſimilation (nec assimilabilis). In letzter Inſtanz (ultimate) findet daher das Werdenkönnen ſeinen Höhepunkt nicht in etwas (non terminatur in aliquo), das ihm nachfolgt, ſondern ſein Ziel und Höhepunkt (terminus) geht ihm vorher. Ich ſehe daher, daß Alles, was werden kann, nur jenes einfache Urbild hat, das nichts Anderes iſt (non est aliud ab — —) als Alles, was werden kann, da es die Wirklichkeit aller Möglichkeit iſt (actus omnis posse). Da es die Wirklichkeit aller Möglichkeit iſt und nichts Anderes ſein kann, weder größer noch kleiner, noch anders, noch in anderer Weiſe, ſo iſt es nichts Anderes als irgend etwas (non aliud ab aliquo), nicht größer oder kleiner als irgend etwas, nicht anders, nicht in anderer Weiſe. Es iſt ſomit von Allem, was iſt, lebt und denkt, die Urſache, das Urbild, das Maaß, die Art und Weiſe und die Ordnung. Nichts in Allem und allen Einzelnen gibt es, das nicht aus ihm als ſeiner Urſache iſt und hervorgeht. Und weil Alles nur die Repräſentation von ihm iſt, ſo iſt Alles ihm zugewandt, von Allem wird es erſehnt, geprieſen, gelobt, verherrlicht und angerufen. Es iſt der unbeſchränkte Ziel- und Höhepunkt von Allem (terminus interminus).

Alles, was ich auf dieſe Weiſe erkenne, und ſo, wie ich es erkenne, nicht in Worten genügend auszudrücken vermag, kann ich in keinem kürzern Ausdrucke zuſammenfaſſen, als den: Der Höhepunkt des Werdenkönnens von Allem iſt: Allesmachenkönnen (terminus posse fieri omnia est posse facere omnia), gleichwie der Höhepunkt des determinirten Werdenkönnens das determinirte Machenkönnen iſt. So iſt der Höhepunkt des Warmwerdenkönnens das Warmmachenkönnen. Das Feuer, der Ziel- und Höhepunkt des Warmwerdenkönnens, kann warm machen; der Ziel- und Höhepunkt des Vollkommenwerdenkönnens iſt das Vollkommenmachen. Es iſt daher das von Allen Erſehnte, weil es der Ziel- und Höhepunkt alles Erſehnenswerthen iſt, die Urſache aller Sehnſucht. Da demnach der Ziel- und Höhepunkt alles Werdenkönnens allmächtig iſt, Alles machen kann, ſo kann er auch das Werdenkönnen machen. So iſt er der Höhepunkt von Dem, deſſen Princip er iſt, und das Werdenkönnen iſt nicht vor dem Allmächtigen, gleichwie in allem Gewordenen das Werdenkönnen zuerſt geſehen wird, ſowohl das Werdenkönnen ſchlechthin (simpliciter), deſſen Anfang und Ende der Allmächtige iſt, als das concrete Werdenkönnen von Dieſem und Jenem. Dieſe Determination des Werdenkönnens geht von dem Schöpfer aus, der in ſeiner Allmacht allein zu beſtimmen hat, daß das Werdenkönnen ſo oder ſo werde. Und weil das Werdenkönnen nur durch den Allmächtigen de-

terminirt wird, so ist jede Determination des Werdenkönnens in Dem, was wird, nicht eine Determination des Werdenkönnens von der Art, daß der Allmächtige nicht machen könnte, was er will; indem aber einmal das Werdenkönnen singulär auf dieses Einzelnwesen eingeschränkt wird (contracta ad hoc), bildet es des so Gewordenen Natur und Substanz.

Neununddreißigstes Kapitel.

Schluß. [1])

Da nichts geworden ist, was nicht werden konnte und nichts sich selbst machen kann, so folgt, daß es ein dreifaches Können gibt: Machenkönnen, Werdenkönnen und Gewordenseinkönnen (posse factum). Vor dem Gewordenseinkönnen ist das Werdenkönnen, vor dem Werdenkönnen das Machenkönnen. Princip und Höhepunkt des Werdenkönnens ist das Machenkönnen; das Gewordenseinkönnen ist durch das Machenkönnen aus dem Werdenkönnen geworden. Da das Machenkönnen vor dem Werdenkönnen ist, so ist es weder geworden, noch kann es ein Anderes werden. Es ist somit Alles, was sein kann. Es kann also nicht größer sein, und dies nennen wir das Größte, noch kleiner, und dies nennen wir das Kleinste; auch kann es nicht ein Anderes sein. Es ist also die bewirkende, gestaltende und zum Ziele führende Ursache von Allem, da es Ziel- und Höhepunkt und Ende des Werdenkönnens und somit auch des Gewordenseinkönnens ist. In dem Machenkönnen ist somit Alles, was werden kann und was geworden ist, zum Voraus (prioriter) enthalten. Das Werdenkönnen dagegen ist in Allem, was geworden ist, das, was es geworden ist; denn nichts ist in Wirklichkeit geworden, außer was werden konnte, nur ist es in einer andern Sinnesweise, in unvollkommenerem Sein als Potenz, in vollkommenerem als Wirklichkeit. Werdenkönnen und Gewordenseinkönnen sind somit wesentlich (in essentia) nicht verschieden, aber das Machenkönnen ist, obwohl es kein Anderes ist, doch als Ursache der Wesenheit nicht die Wesenheit selbst, denn die Wesenheit ist das von ihm Verursachte. Da aber das Werdenkönnen nicht das Gewordenseinkönnen ist, so ist das Werdenkönnen nicht aus dem Werdenkönnen geworden, sondern vor dem Werdenkönnen ist nichts als das Machenkönnen. Aus Nichts ist daher, wie man gewöhnlich sagt, das Werdenkönnen geworden. Daher sagen wir, dem Machenkönnen gehe nichts vorher, nicht aber

1) Dieses dritte Schlußwort der letzten bedeutenderen philosophischen Schrift Cusa's beweist sein unermüdliches Streben, das System in dem wichtigsten Theile, der Lehre von dem Verhältniß Gottes zur Welt, zum festen Abschlusse zu bringen.

dem Werdenkönnen. Da alſo das Werdenkönnen aus Nichts durch das Machenkönnen hervorgebracht, nicht geworden iſt, ſo ſagen wir, es ſei erſchaffen. (De nihilo igitur posse fieri cum sit per posse facere productum et non factum, creatum dicimus.) Da wir nun das abſolute Machenkönnen den Allmächtigen nennen, ſo ſagen wir, der Allmächtige ſei ewig, nicht geworden, nicht erſchaffen, der nicht zu Nichts oder anders werden kann, als er iſt, weil er vor dem Nichts und dem Werdenkönnen iſt. Wir verneinen auch Alles von ihm, was die Sprache als Namen in ſich hat, weil dieſe erſt dem Werdenkönnen folgen. Der Name ſetzt das Werdenkönnen, d. i. Etwas, das benannt werden kann, voraus. Auch hat das Werdenkönnen ſeinen Ziel- und Höhepunkt nur im Machenkönnen; eben deßhalb wird es nie zu Nichte werden (non annihilabitur); denn wäre Letzteres, ſo könnte es werden; wie ſollte alſo das Werdenkönnen zu Nichts werden? Es iſt ſomit immerdauernd (perpetuum), da es einen Anfang hat und nicht zu Nichte werden kann, ſondern ſein Ziel- und Höhepunkt auch ſein Anfang iſt. Da nun aber von Demjenigen, was werden kann, Einiges das Erſte, Anderes nach dem Erſten iſt und dieſes nachahmt, ſo iſt jenes Erſte (prima), da ſein Werdenkönnen Wirklichkeit und complet iſt, wie das Werdenkönnen ſelbſt, immerdauernd. In den dem Erſten nachfolgenden Dingen iſt das Werdenkönnen nicht complet und vollkommen, ſondern nur Nachahmung des Completen; daher ſind dieſe nicht immerdauernd, ſondern ahmen dieſes nur nach; ſie ſind daher unbeſtändig und zeitlich . . . .

Hiemit glaube ich nun den unvollkommenen und nicht vollſtändig geläuterten Begriff meiner Jagd, ſo weit es mir möglich war, dargelegt zu haben. Ich unterwerfe Alles dem Urtheile eines Geiſtes, der beſſer, als ich, in dieſe Tiefen eindringt.

Sichtung (Kritik) des Alchoran.

(De cribratione Alchoran.)

Pius II., dem obersten heiligen Vater der ganzen christlichen Kirche gewidmet.

Empfange, heiliger Vater! dieses Buch, das Dein unterthänigster Diener im Eifer für den Glauben verfaßt hat. Wenn Du nach dem Vorgange des dreimal heiligen Papst Leo, der die nestorianische Häresie mit apostolischem Geiste, engelgleichem Verstande und gottbegeisterten Worten darniederwarf, die mahomedanische Secte, die aus jener entstanden ist, in demselben Geiste, mit gleicher Einsicht und Beredtsamkeit als irrig und verwerflich darlegst, so möge Dir diese meine Schrift das nöthige Material zum schnellen Gebrauche zur Hand geben! Deinem Urtheile, der Du der Erste im Episcopat des Glaubens bist, unterwerfe ich mein Buch und Alles, was ich geschrieben habe oder noch schreiben werde, ja mich selbst, wie es einem Christen geziemt, ganz und gar, mit dem Vorsatze, in keinem Stücke je von Deinem apostolischen Throne abzuweichen.

Vorwort.

Ich gab mir die größte Mühe, das Gesetzbuch der Araber zu verstehen, das ich nach der Uebersetzung des Abts Peter von Clugny zu Basel besaß, sammt der (aufgezeichneten) Disputation jener zwei vornehmen Araber, von denen der Eine, ein Genosse Mahomeds, den Andern auf seine Seite zu ziehen suchte, welcher, gebildeter und von Ansehen unter den Arabern, zeigte, man müsse vielmehr am christlichen Glauben, dem er sehr eifrig huldigte, festhalten. Dabei waren noch einige andere Schriften über die Abstammung Mahomeds und über seine 12 Nachfolger in der Regierung, sodann über seine Lehren, gegen 100 Untersuchungen. Ich ließ das Buch bei Meister Johann von Segovia zurück und reiste nach Constantinopel, wo ich bei den Minoriten, die beim hl. Kreuz wohnen, einen Alchoran in arabischer Sprache fand, den mir diese Brüder in einigen Punkten, so gut sie konnten, erklärten. In Pera, im Convent der

Dominikaner, fand ich eine Ueberſetzung, ganz wie die, welche ich in Baſel zurückließ. Ich erkundigte mich, ob ein Grieche gegen dieſe Albernheiten geſchrieben habe und erfuhr, daß nur Johannes Damascenus, der kurz nach der Entſtehung dieſer Secte lebte, einiges Wenige, was man noch hat, geſchrieben habe. Es war damals ein Kaufmann, Balthaſar de Luparis, in der Nähe von Conſtantinopel. Als dieſer mein eifriges Nachforſchen vernahm, ſagte er mir, daß der Gelehrteſte und Angeſehenſte unter den Türken, der in Pera heimlich im Evangelium des hl. Johannes unterrichtet wurde, mit 12 angeſehenen Männern zum Papſt zu reiſen und ſich vollſtändig unterrichten zu laſſen beabſichtige, wenn ich ihnen heimlich für das Geleite ſorgte. Ich erfuhr durch den Bericht der Brüder, daß dem ſo ſei und gab ihnen das gewünſchte Geleite. Weil jener angeſehene Türke die Aufſicht über die Spitäler hatte, wollte er dieſe viſitiren und ſich dann zuletzt heimlich an den Ort begeben, wo das Schiff zur Ueberfahrt nach Rom ſie erwartete. Allein die Peſt raffte ihn während der Viſitation hinweg. Herr Balthaſar, der jetzt als Kriegsmann zu Bologna ſich aufhält, ſagte mir oft, daß alle ihre Gelehrte eine große Liebe zum Evangelium haben und es ihrem Geſetzbuche vorziehen. Ich munterte endlich den Bruder Dionyſius den Carthäuſer auf, gegen den Alchoran zu ſchreiben. Er that es und ſchickte ſein umfaſſendes Buch dem Papſte Nicolaus (dem fünften). Später ſah ich zu Rom die Schrift des Bruders Ricold aus dem Predigerorden, der das Arabiſche in Baldach (Bagdad) ſtudirte und am meiſten Beifall fand. Ich ſah noch andere katholiſche Schriften von Brüdern über dieſe Materie, beſonders die des hl. Thomas über die Vernunftgründe des Glaubens (de rationibus fidei) an den Cantor von Antiochia, jüngſt die Schrift des hochwürdigſten Cardinals von Sct. Sixtus, der die Häreſien und Irrthümer Mahomeds mit einleuchtenden Gründen widerlegt. Meine Tendenz geht dahin, auch aus dem Alchoran die Wahrheit des Evangeliums nachzuweiſen. (Ego ingenium applicui, ut etiam ex Alchoran Evangelium verum ostenderem). Zu dem Ende ſchicke ich einen kurzen Vorbegriff voraus.

Wir wiſſen, daß in uns ein Streben ligt, deſſen Beweggrund (ratio) und Ziel das Gute iſt .... Weil unſer Geiſt nicht dieſes Gute ſelbſt iſt, wornach er ſtrebt, ſo liegt es nicht in ihm, er kennt es nicht, wohl aber ſtrebt er, es zu ergreifen. ... Da wir wiſſen, daß nichts von unſerer Vernunft erfaßt werde, was nicht durch den Sinn in ſie eingeht (der Blinde hat keine Kenntniß von der Farbe), ſo wiſſen wir, daß jenes Gut nicht aus der Region der ſinnlichen Welt iſt und daß unſer Geiſt in dieſer Welt nicht zur Ruhe gelangt. Würde indeß die ſichtbare Welt unſerm Geiſt nicht zur Erlangung ſeines Zieles behülflich ſein, ſo wären wir umſonſt in dieſer Welt. Der Weg, den wir in dieſer Welt zurück-

zulegen haben, um uns zum Erlangen des ersehnten Gutes zu befähigen, muß gleichfalls ein guter sein. Da es jedoch viele Wege geben kann, welche gut scheinen, so entsteht Zweifel darüber, welches der wahre und vollkommene Weg ist, der uns zuverlässig zur Erkenntniß des Guten hinführt. Dieses Gut nennen wir Gott, um uns zu verstehen, wenn wir davon reden. Moses hat einen solchen Weg beschrieben, aber nicht Alle haben ihn eingeschlagen und verstanden. Christus hat ihn aufgehellt und vervollkommnet, allein Viele sind ungläubig geblieben. Mahomed hat diesen Weg, damit ihn auch alle Götzendiener betreten möchten, bequemer zu machen gesucht, ward jedoch vom bösen Geiste irre geführt. Dies die merkwürdigsten Beschreibungen des genannten Weges, wiewohl es noch andere von Philosophen und Propheten gibt. Alle gehen davon aus, das oft erwähnte Gut sei das größte und daher nur Eines, welches sie den Einen Gott nennen. Sie nennen ihre Beschreibungen gut, weil dieselben wirklich oder vermeintlich von diesem guten Gotte geoffenbart sind. Es ist nun aber klar: Da kein Mensch für sich (purus homo) Gott begreifen kann, so haben wir keine Gewißheit, daß ein purer Mensch uns den Weg zu einem ihm unbekannten Ziele zeigen kann. Wenn weder Moses noch Mahomed während ihres Lebens auf Erden das genannte Gut gesehen haben, (Gott hat noch kein Mensch gesehen), wie können sie dann Andern den Weg zu ihm zeigen? Gesetzt auch, sie hätten einige ihnen anvertraute Worte (immissos sermones) veröffentlicht, welche Gott und den Weg zu ihm bezeichneten oder versinnbildeten, so hätten doch weder sie noch ein anderer Mensch diese Worte erklären (exponere) können. Könnte ein Mensch diesen Weg offenbaren, so müßte er der größte aller Menschen sein, wie dies alle Nationen vom Messias zugeben. Wäre dieser Mensch nicht die allwissende göttliche Weisheit selbst, durch die Gott Alles wirket, so könnte er nicht offenbaren, was ihm selbst unbekannt ist. Jesus aber, der Sohn der Jungfrau Maria, der Christus (Gesalbte), den Moses und die Propheten vorausgesagt haben, kam und hat jenen Weg, da er Alles wußte, aufs Deutlichste gezeigt, wie es Mahomed selbst bezeugt. Wer Christus und seinen Wegen folgt, kommt zum Ergreifen des ersehnten Gutes. Wenn also Mahomed in einem Punkte von Christus abweicht, so muß dies entweder von Unwissenheit, in der er Christus nicht gekannt und verstanden hat, oder von böser Absicht herrühren, indem er die Menschen nicht zu dem Ziele der Ruhe hinführen wollte, zu welchem Christus den Weg gezeigt hat, sondern indem er unter dem Vorwand jenes Zieles nur seine Verherrlichung suchte. Daß wir Beides annehmen müssen, wird eine Vergleichung des Gesetzes Christi mit dem Gesetze Mahomeds

zeigen. Wir werden daher daran festhalten müssen, daß die Unwissenheit die Ursache des Irrthums und der Bosheit sei. Niemand, der Christus kennt, stimmt mit ihm nicht überein oder entzieht ihm etwas von seiner Ehre.

Meine Absicht ist, unter Voraussetzung des Evangeliums Christi, das Buch Mahomeds zu sichten und zu zeigen, daß sich auch in diesem Buche alles Das finde, wodurch das Evangelium, wenn es dieses Zeugnisses bedürfte, ausnehmend bestätigt würde; daß aber, wo dieses Buch vom Evangelium abweicht, dieses aus der Unwissenheit Mahomeds und in Folge hievon aus verkehrter Absicht desselben entstanden sei, indem Christus nicht seine Ehre, sondern die seines Vaters und das Heil der Menschen, Mohamed nicht Gottes Ehre und das Heil der Menschen, sondern seine Ehre suchte.

Zweites Vorwort.

(Ueber die Entstehung des Alchoran, im Verhältnisse zum Nestorianismus.)

Der vornehme christliche Araber, von dem ich oben sprach, gibt an, der aus seinem Kloster ausgestoßene Mönch Sergius sei nach Mecha (Mekka) gekommen, wo er zwei Völker: Götzendiener und Juden angetroffen habe; er habe hier den christlichen Glauben nach der Lehre des Nestorius gepredigt, um seine nestorianischen Brüder sich wieder zu versöhnen, wie er denn alle Götzendiener zum Glauben bekehrt habe. Darunter war auch Mahomed, der vom Götzendienste bekehrt als nestorianischer Christ gestorben ist. Allein drei ganz verschmitzte Juden schlossen sich an Mahomed an, um ihn vom Christenthum abwendig zu machen; sie gaben ihm verschiedene schlimme Rathschläge. Als nun nach dem Tode Mahomed alle zu seinem (dem nestorianisch-christlichen) Glauben übergingen, machten sich diese Juden an Hali's Sohn, Habitalix, welchem Mahomed seine Schriften (collectiones) überlassen hatte, und beredeten ihn, er möchte auch wie Mahomed als Prophet auftreten; sie thaten nach Willkühr am Buche Mahomeds davon und dazu. Mahomed scheint anfangs durch Sergius einen festen Grund im christlichen Glauben erhalten zu haben* und die Juden vermochten ihn von diesem Wege nicht abzubringen. Um jedoch ihr Möglichstes zu thun, machten sie solche Zusätze, daß Mahomed als Stifter einer eigenen Secte erschien, die dem alten Testamente nicht minder als dem Evangelium Glauben schenke. Sergius hatte es (wie der oben erwähnte Gewährsmann berichtet) bei ihm vermocht, daß er im Alchoran die Christen, namentlich die Ordensmänner und Priester, als größere Freunde, als die Juden bezeichnete. Gleichwohl

verſpottete er ſpäter, von den Juden verleitet, die Chriſten, weil dieſe ihre Prälaten und Päpſte an Gottes Statt verehrten. Das kommt daher, weil die Chriſten ſie mit einem Namen bezeichnen, mit welchem nur Gott bezeichnet wird, nämlich Herr, ein Name der nur Gott gebührt. Denn im Exodus ſteht: der Herr iſt Gott. Es erwähnt auch Mahomed einmal die zehn Namen Gottes, unter welchen auch der Name יְהֹוָה iſt, welcher Herr bedeutet; ein unausſprechlicher Name wird durch יְהֹוָה bezeichnet, geleſen und ausgedrückt. Daher wird im Alchoran nur Gott, auch nicht Chriſtus und Maria dieſer Name beigelegt. Weil nun die Chriſten Chriſtus den Herrn Jeſus und Maria die Herrin (domina) nennen, ſo ſollen ſie ſie deßhalb an Gottes Statt verehren. Wie er ſich hütet, Niemand außer Gott den Namen Herr zu geben, ſo hütet er ſich auch, Gott den Namen Vater zu geben; er verſteht unter Gott den, der Alles macht, was er will, daher eignet ihm nicht der Act der Zeugung (generationis). Wenn Mahomed von den Chriſten günſtig ſpricht, ſo verſteht er darunter die weiß Gekleideten (ſo nennt er ſeine Schüler) und die Neſtorianer, deren Irrthum er nicht einſah, während er keine andern Chriſten kannte. Neſtorius nahm das ganze Evangelium an, in Chriſtus einen Leib, Seele und Gottheit, nur in der Art der Vereinigung irrte er. Er gab zu, daß Leib und Seele in einer natürlichen Einigung zu einem wahren Menſchen (in Chriſtus) verbunden ſeien, dieſer Menſch aber ſei mit der Gottheit durch die Gnade geeint, nicht durch die allgemeine Gnade, welche alle Guten mit Gott vereint, ſondern durch die Fülle der Gnade, durch welche Gott und der Menſch Jeſus nur Einen Willen haben, um welcher ganz ausnehmenden (excellentissimam) Gnade Willen von Chriſtus in Wahrheit geſagt wurde, er ſei der Sohn Gottes. Er gab aber nicht zu, daß Maria die Mutter Gottes ſei, weil, was Chriſtus von ſeiner Mutter annahm, nicht Gott zukommt (non convenit Deo). So meinte er, die menſchliche Natur ſei in Chriſtus vergöttlicht worden deificatam esse). Da aber das Evangelium ſagt: das Wort Gottes iſt Fleiſch geworden, nicht: das Fleiſch iſt das Wort Gottes geworden, ſo verwarf die Kirche jene Auslegung im dritten und vierten allgemeinen Concil und gab der Mutter Jeſu den Namen Θεότοκος, Gottesgebärerin. Die Neſtorianer lehren die ewige Zeugung (des Sohnes aus dem Vater). Daher ſcheint es, Mahomed habe nichts gegen die heiligſte Dreifaltigkeit ſchreiben, ſondern nur die Wahrheit der Götter verwerfen wollen. Hätte Jemand Mahomed gefragt: in welcher Geſtalt würde Gott an die Menſchen einen Geſandten, der mehr als ein Engel iſt, geſendet haben? er hätte gewiß geantwortet: einem Engel und einem Weſen, das mehr als ein Engel iſt, würde er die menſchliche Geſtalt gegeben haben. Nun ſchickte er aber nach Mahomed ſelbſt Chriſtus, den er das Wort Gottes

und den Sohn Mariä nennt. Da nun das Wort Gottes nothwendig derselben Natur ist wie Gott (denn Alles, was Gottes ist, ist Gott — omnia enim Dei Deus sunt — wegen seiner einfachsten Natur), so hat Gott, wenn er den höchsten Gesandten senden wollte, sein Wort gesendet, über welches hinaus es keinen größern Gesandten gibt. Weil er ihn an die Menschen sandte, so sollte er die reinste (mundissimam) menschliche Natur annehmen, was in Maria der Jungfrau sich vollzog, wie man öfter im Alchoran lesen kann. Es wird also nicht schwer sein, im Alchoran die Wahrheit des Evangeliums zu finden, obwohl Mahomed selbst vom wahren Verständnisse desselben weit entfernt war.

Nicht zu übersehen ist auch, daß die Kapitel der Sammlung im genannten Gesetzbuche der Araber nicht ein zusammenhängendes Ganzes bilden; jedes bildet ein Ganzes für sich. Es ist ein eigenthümlicher Rythmus oder metrisches Gedicht (carmen bene mensuratum — die Suren). Der Compilator legte das größte Gewicht darauf, durch glänzende Darstellung zu fesseln, zur Bewunderung hinzureißen und so seine Schriften als göttliche Eingebung erscheinen zu lassen. Man wird mir daher verzeihen, daß ich nicht immer eine rechte Ordnung einzuhalten scheine, wenn ich den Inhalt des überaus confusen Buchs bespreche.

Erstes Buch.

1.

Ueber den Alchoran, und daß der wahre Gott nicht der Urheber desselben sei.

Das Gesetzbuch der Araber hat den Namen Alchoran, welches: „Sammlung der Gebote" und Alfurkam, welches die „Eintheilung in Kapitel" bedeutet. Es hat auch noch andere Namen. Einige Erklärer sagen, es habe im Oriente eine andere Eintheilung, als in den abendländischen Gegenden. Die Occidentalen sagen, es enthalte nach dem vorausgehenden Gebete, welches „die Mutter des Buchs" genannt wird, 123 Azoren (Suren) oder Kapitel. Nach den Orientalen geht die erste Azore bis: Soretamram, welches das fünfte Kapitel in der spanischen Ausgabe ist. Ich habe das Buch, wie man es in Spanien in lateinischer Uebersetzung hat, gelesen; nach dieser Uebersetzung citire ich.

Dieſes Buch ſcheint apokryph zu ſein. Nach einigen Arabern hat es Muhamed, ein Araber aus dem Geſchlechte Ismael, verfaßt. Nach Andern behauptete Mahomed, es ſei durch fünf Männer vom Himmel herabgekommen. Wieder Andere laſſen nach dem Tode Mahomeds vier verſchiedene und ſich widerſprechende Alchorane durch vier Gegner, deren Namen ſie angeben, verfaßt werden. Einige ſagen, der jetzt gebräuchliche Alchoran ſei von Merba, einem Sohne Elheken's verfaßt, die andern Alchorane habe er verbrannt. Elgag, ein angeſehener Mann, ſoll 85 Sentenzen aus dem Buche genommen und eben ſo viele andere an deren Stelle geſetzt haben. In der Chronik Mahomeds und der ihm folgenden Chalifen leſen wir, Gomar, der zweite Chalife nach Mahomed, habe Gebete in allen Tempeln für den Monat Remadam angeordnet, der Alchoran ſolle in dieſem Monate ganz durchgeleſen werden. Ihm folgte Dodiner, der mit Hülfe Anderer zuerſt den vollſtändigen Alchoran geſammelt hat. Hieraus erhellt, daß, wenn gleich Mahomed einige Gebote aus dem alten Teſtamente und dem Evangelium geſammelt hat, welche Gebote Gottes oder Alchoran genannt wurden, das Buch in ſeiner Vollſtändigkeit doch erſt nach dem Tode Mahomeds zuſammengeſtellt wurde.

Das Buch ſagt im erſten Kapitel: „Jeder Gegner Gabriels, der dieſes Buch deinem Herzen durch den Schöpfer anvertraut, — — das Buch iſt kraft göttlichen Befehls deinen Händen anvertraut" ꝛc. ꝛc. Dieſe Worte findet man als angebliche Worte Gottes ſehr oft im Buche; nach ihnen ſoll nur Gott der Schöpfer der Verfaſſer des Buchs ſein.

Allein nach den gelehrten Arabern und der wahren Geſchichte, nach dem Buche ſelbſt und ſeinem Namen iſt es eine Sammlung einiger Vorſchriften, die in keiner Weiſe dem wahren Gotte zugeſchrieben werden kann. Woher ſollte er ſammeln, der die Weisheit ſelbſt iſt? Eine Sammlung, die nur allmählich in der Zeit entſtehen kann, kann nie Gott zukommen, deſſen Wirken über aller Zeit, ohne ein Nacheinander iſt. Wem kann ſie allein zugetheilt werden, als einem Menſchen, der aus verſchiedenen Schriften eine Sammlung macht und dem Geſammelten einen beliebigen Namen gibt? Daher ſagen einige verſtändige Vertheidiger des Buchs, die Sammlung ſei eine menſchliche, ſie ſei aber eine vertrauliche Eingebung Gottes mittelſt des Engels Gabriel (intimationem vero Dei per Gabrielem esse). Das Letztere kann aber unmöglich wahr ſein. Denn das Buch enthält Dinge, die wegen ihrer Schändlichkeit, Ungerechtigkeit, Erlogenheit und ihrer Widerſprüche Gott ohne Gotteslästerung nicht zugeſchrieben werden können. Ein Anderer als der wahre Gott muß der Urheber ſein; es kann nur der Gott dieſer Welt ſein. Er iſt es, der die Ungläubigen verblendet, daß das Licht des Evangeliums der

Glorie Christi, der das Abbild des unsichtbaren Gottes ist, sie nicht bescheine. Da ihnen das Evangelium verborgen bleibt, sind sie verloren, wie der Apostel an die Korinther schreibt. Dieser falsche Gott, der Fürst dieser Welt, der Lügner von Anfang an, hat durch einen seiner Engel, der die Gestalt des Lichts und vielleicht den Namen Gabriels angenommen hat, hat durch Mahomed, den er als einen Götzendiener, Verehrer der Venus (Wollust) und aller Weltfreuden hiezu am tauglichsten fand, sowie durch dessen Nachfolger den lügenhaften Alchoran gesammelt und hat dem Sammler häretische Christen und verkehrte Juden als passende Rathgeber beigesellt. Dahin gehören der Nestorianer Sergius, der Jacobite Baheira, die Juden Finees, Abdia, mit Namen Salon, später Abdalla genannt, was die wahre arabische Geschichte nachweist. Wiewohl das Buch viele Zeugnisse zum Lobe des alten und neuen Testaments, des Abraham, Moses, vorzüglich Jesu Christi, des Sohnes der Jungfrau Maria zu enthalten scheint, so muß man doch, da es diesem Allem, wenn man auf einen wahren und heilsamen Endzweck hinsieht, widerspricht (wie sich nachher zeigen wird), annehmen, dieses Lob sei mehr zum Täuschen gespendet worden.

2.

Was enthält der Alchoran nach den Lobrednern desselben?

Die Anhänger Mahomeds sagen, der Alchoran sei in guter Absicht geschrieben, er enthalte, wie Mahomed, ein Waise, Götzendiener, arm, des Gesetzes und der Schrift ganz unkundig, der nur die arabische Volkssprache verstand und viele Weiber hatte, von Gott Gnade erlangt habe, reich, hochherzig (magni cordis), gewandt im Verständniß schwieriger Dinge und berühmt geworden sei. Gott selbst hat ihn zum Lehrer des ungebildeten arabischen Volkes aufgestellt, als seinen Gesandten und Propheten, jedoch ohne offenkundige Wunderkraft. Er sollte die Araber vom Irrthum des Götzendienstes zum wahren Leben führen. Gott offenbarte ihm, er solle den Glauben Abrahams, des Gerechten, der sich vom Götzendienste wegkehrte und den Einen Gott und Schöpfer des Alls anbetete, annehmen und auch seine Araber hiezu vermögen, jedoch ohne allen Zwang, er solle Gott verkünden als den Einzigen Schöpfer und Regenten der Welt, der alles Gute verleiht, allmächtig, Herr des Lebens und des Todes, weise, unkörperlich, unbegreiflich, unbegrenzt, gnädig und barmherzig, voll Erbarmen gegen alle Gläubige, die ihn anbeten und anrufen. Am Tage des schrecklichen Weltgerichtes, des Weltendes, wird er die Todten mit der Leichtigkeit, mit der er den Menschen erschuf, auferwecken, Gute und Böse scheiden; den Gläubigen wird er nach ihren Verdiensten ein ewiges Paradies aller Genüsse, Erfüllung aller Wünsche und das beste Leben, den

Ungläubigen und Böſen nach ihrem Mißverdienſte (demerita) die Gehenna und ewige Strafe geben. Das Buch Alchoran ſei vom Himmel herabgekommen; die Mutter und das Fundament deſſelben ſei der vornenan ſtehende Glaube an Einen Gott und an das Gelangen Aller vor ſein ſchreckliches Gericht. Das Uebrige im Buche ſeien theils Beweiſe für jenen Glauben, theils Geſetze, welche die gläubigen Araber zu beobachten haben, wenn ſie in der Gnade Gottes verharren und einſt den Lohn im Paradieſe erlangen wollen. Alle Anhänger dieſes Glaubens heißen Muſſilmannen, d. i. Männer des rechten Glaubens (sanae fidei), ſie mögen Menſchen, Engel oder Dämonen ſein. Dieſer Glaube ſei zur Seligkeit nothwendig, alle Propheten ſtimmen in ihm überein. Gott habe allen Völkern auch einheimiſche Boten (nativos nuncios) geſendet, welche ſie über den Glauben und die Gebote belehrt hätten.... Wenn daher durch dieſe verſchiedenen Boten Gottes bei den verſchiedenen Völkern neben der Einheit des Glaubens verſchiedene Ritus und Geſetze ſich finden, ſo könne dies kein Hinderniß bilden, von dem gütigen und gerechten Richter den gebührenden Lohn zu erlangen. Als Propheten und Boten Gottes, denen man Glauben ſchuldig war, zählt Mahomed auf: Abraham, Ismael, Iſaak, Jakob, Moſes, Chriſtus und mehrere Andere.

3.

Was enthält der Alchoran nach dem Urtheile der Verſtändigen?

Wer von den Arabern und Chriſten durch die Gnade Gottes Vollkommenheit erlangt hat, weiß wohl, daß der Alchoran unter dem Vorwande der Vertilgung des Götzendienſtes lehrt, Chriſtus ſei weder der Sohn Gottes, noch ſei er gekreuzigt worden. Dies ſcheint die Haupttendenz des ganzen Buchs zu ſein. Denn nur dieſer Glaube beſiegt den Teufel und die Welt, nur dieſer Glaube vermag das unſterbliche Leben im geiſtigen und unzerſtörlichen Himmelreiche zu verleihen. Durch Aufhebung dieſes Glaubens ſucht Satan das Evangelium ganz auszurotten, wie wir denn leider ſahen, daß ſchon viele chriſtliche Reiche vom wahren Glauben Chriſti abgefallen ſind und das arabiſche Geſetz angenommen haben. Wir wiſſen jedoch ſowohl aus dem Evangelium als aus dem Alchoran, daß Mahomed nicht das Uebergewicht erlangen könne; Chriſtus wird zuletzt ſiegen. Viele Chriſten unter arabiſchen Fürſten dienen Chriſtus nur um ſo treuer, und unzählige Chriſten ſind wieder zurückgekehrt. Viele Araber geben ſich nur aus Furcht vor dem Schwerte für Anhänger jenes Glaubens aus; in der Todesſtunde bekennen ſie ſich als Chriſten; zuletzt werden dies Alle thun.

4.

Wo der Alchoran der heiligen Schrift widerspricht, verdient er keinen Glauben.

Ein Gelehrter macht darauf aufmerksam, Mahomed, der außer der arabischen keine Sprache verstand, nicht lesen und schreiben konnte, müsse Juden und Christen an der Hand gehabt haben, welche ihm auf Arabisch den Inhalt des alten Testaments und Evangeliums angaben.... Als man ihm aber diese Belehrung durch Andere vorhielt, fiel er auf sein Angesicht nieder, seine Hände und Füße zogen sich kramphaft zusammen und seine Genossen bedeckten ihn mit ihren Gewändern. Als er wieder zu sich kam, sagte er: Gott hat es zugelassen euch zu strafen wegen dieser eurer Rede. Er las eine Sentenz aus der Sure Eluael, d. i. die Palme, welche heißt: „Wir wissen, daß sie sagen werden: es wird ihn einer in persischer Sprache unterrichten." Das Arabische ist aber die Muttersprache des Persischen... Daher sprach er: wie kann man sagen, jene belehrten mich, von denen der Eine ein Perser, der Andere ein Hebräer ist? worauf man ihm erwiederte: ist es möglich, daß sie in ihrer Sprache mit dir reden und dir erklären, und du in deiner Sprache Alles richtig stellst? Darauf wußte er keine Antwort. Siehe, Mahomed ist von Verschiedenen belehrt worden! Da zur Zeit als Mahomed auftrat (624 nach Christus unter Kaiser Heraklius) bereits viele Häresien aufgetaucht und auf Synoden verworfen waren, so ist es wahrscheinlich, daß zu ihm Mehrere kamen, welche den reinen Sinn der heiligen Schrift mit den Neuerungen ihrer minder wahren Ansichten, das alte Testament mit Talmudischen Sagen, das lautere Evangelium mit apokryphen Büchern vermischt hatten und nun, wie es ihnen gutdünkte, dem Mahomed berichteten. Daher und aus der poetischen Schreibart sei es gekommen, daß das Geschichtliche im Alchoran selten mit dem Geschichtlichen des alten Testaments und Evangeliums übereinstimmt. Hiegegen führt freilich Mahomed zu seiner Rechtfertigung an, er sei nur von Gott belehrt, und sagt im 25. Kapitel: „Wenn ein Wort mit einem andern vertauscht ist, so sagen die Ungläubigen sogleich: du bist ein Lügner, da du so sehr in den Worten schwankest. Das verstehen sie aber nicht; denn Gott selbst und der heilige Geist haben dieses ganz wahre Buch verfaßt." Allein diese erdichtete und lügenhafte Entschuldigung genügt nicht, um das Schwanken des Verfassers zu verbergen (quia libri compositor varius reperiatur), was von dem wahren und unveränderlichen Gotte ausgesagt, Blasphemie wäre. So sagt der Alchoran, die Jungfrau Maria, die Mutter Jesu, sei die Schwester Aarons und die Tochter Amrams. Gewiß hat der, welcher dies Mahomed angab, geirrt und das Wahre nicht gewußt, da Maria,

die Tochter Amrams, die Schwester Mosis und Aaron's, vor mehr als 1000 Jahren gestorben ist, während nach demselben Alchoran Maria, die glorreiche Mutter Jesu zur Zeit des Zacharias, des Vaters Johannes des Täufers lebte. Ein Buch mit solchen Irrthümern kann nicht ein Werk Gottes sein. Nach der Erzählung in Kapitel 35 kam Moses zu Pharao und dieser sagt, er habe ihn in seinem Hause ernährt. Allein jener Pharao, welcher Moses ernährt hatte, war, als Moses nach Aegypten zurückkehrte, längst gestorben. Exod. 4. Moses war 40 Jahre in Madian, und während dieser Zeit starb jener. Man kann also den Inhalt des Alchoran nicht als Gottes Wort ansehen, wenn er mit frühern, durch Gott überlieferten und durch den Alchoran selbst angenommenen Schriften nicht harmonirt.

5.

Das Evangelium hat den Vorzug vor dem Alchoran.

Im fünften Kapitel des Alchoran heißt es: „der gütige und barmherzige Gott, der lebendige und höchste, außer welchem es keinen andern gibt, ist es, der zuerst das alte Testament, nachher das Evangelium als rechten Weg den Menschen gegeben hat, zuletzt das wahrhaftige Buch Alfurkam zu Bekräftigung eures Gesetzes von Oben euch mitgetheilt hat. Dieses Buch enthält einige feststehende und unwiderlegliche Worte" ꝛc. ꝛc. Siehe, wie altes Testament und Evangelium die rechten Wege genannt werden und der Alchoran selbst dies bestätigt! . . . Wo dieser also mit jenen Beiden nicht übereinstimmt, muß man sich auf Seite der letztern stellen. Zu beachten ist ferner Kap. 12, wo es heißt, Gott habe den Juden erklärt: „Christus ist der Sohn Mariens, welchem ich das Evangelium anvertraut, welches das Licht und die Kraft des alten Testaments, der rechte Weg der Gottesfürchtigen ist; zur Erfüllung eures Gesetzes habe ich ihn gesendet." Anderswo nennt er das Evangelium helleuchtend (lucidum), einmal sogar glanzvoll (splendidissimum). Wenn dem so ist, so findet sich im Alchoran nichts, was zur Seligkeit nothwendig ist, über das hinaus, was das Evangelium enthält; was nach dem Alchoran zur Seligkeit nothwendig ist, ist dem Evangelium conform. Ein frommer, der arabischen Sprache mächtiger Mann, der in Baldach (Bagdad) den Alchoran studierte, sagt, in dem Kapitel „Elmeide" stehe: „Wir haben den Fußstapfen der Menschen durch Jesus, den Sohn Mariens, der überaus wahrheitsliebend ist, eine bestimmte Richtung und ihm das Evangelium gegeben, das eine Richtschnur, ein Licht und offenbare Wahrheit ist." Daraus erhellt, daß der Alchoran die Araber an das Evangelium weise. Denn es steht im Alchoran: „Man soll wissen, daß die Gesetzesmänner die Vollkommenheit keines Gesetzes oder Glaubens

erreichen, außer die des alten Teſtaments und Evangeliums; ſie ſollen daher den Geboten dieſes von Gott gegebenen Buches gehorchen". Dies kann nur von den Juden und Arabern, welche die Männer des Geſetzes ſind, gemeint ſein. Im 70. Kap. wird erwähnt: „Alle Guten ſollen Gott dienen, wie es Jeſus Chriſtus, der Sohn Mariens, gelehrt hat". Wenn alſo die guten Chriſten dieſen Geboten des Alchoran nachkommen, ſo verdienen ſie gewiß von den Verehrern des Alchoran keinen Tadel.

6.

Das Evangelium iſt das Verſtändniß (lux) der Wahrheit des Alchoran.

Es läßt ſich vom Alchoran nicht ſagen, er ſei in ſich genügend und der rechte Weg, außer ſofern das Evangelium in ihm enthalten iſt; nur Das im Alchoran kann das Verſtändniß der Wahrheit und des rechten Weges genannt werden, was mit dem Evangelium übereinſtimmt. Der Verfaſſer des Alchoran war über das Evangelium nicht im Ungewiſſen; er führt zuſammenhängende Stücke aus demſelben an, z. B. wie, als Chriſtus die Parabeln erklärte, Einige von ihm weggingen, von dem Getreidekorn, von dem Blindgebornen ꝛc. Da das Evangelium mehrere hundert Jahre vor Mahomet der Welt bekannt geworden und bis heute unverändert geblieben iſt, ſo muß man ſich wundern, daß die Araber nicht zum Verſtändniß des Alchoran das Evangelium leſen und ſtudieren, wie denn auch viele Gebildete unter ihnen heimlich dem Evangelium die größte Verehrung erweiſen, da ſie ohne dasſelbe nichts Gutes aus dem Alchoran entnehmen können. Würden aber die heiligen und wahren Bücher des Evangeliums öffentlich geleſen, ſo würde das Falſche des Alchoran alsbald entdeckt werden .... Das Schöne, Wahre und Herrliche, das ſich im Alchoran befindet, iſt ein Strahl aus dem Sonnenglanze des Evangeliums (si quid pulchri, veri et clari in Alchoran reperitur, necesse est, quod sit radius lucidissimi Evangelii). Das ſieht man erſt ein, wenn man nach Leſung des Evangeliums ſich an den Alchoran macht. Woher hat dieſer die Weltverachtung, den Vorzug des künftigen Lebens, Ueberzeugung von der Gerechtigkeit und den Werken der Barmherzigkeit, Liebe Gottes und des Nächſten, Aufopferung des Vermögens, ja ſelbſt der Seele für Gott? Woher hat er den Glauben, ſterben für Gott ſei ewiges Leben? Woher haben Liebe zur Tugend, Verbot des Wuchers, Mordes, Meineides, der Hurerei, der Begierde nach fremdem Gute im Alchoran ihren Glanz erborgt, wenn nicht durch die Vollkommenheit des Evangeliums? Warum wird Vieles, was der Alchoran dem Sinnengenuſſe verheißt, als Werk der Finſterniß, als häßlich und gering ſelbſt von arabiſchen Gebildeten betrachtet, als weil es zu den Verheißungen des Evan-

geliums durchaus nicht stimmen will? Die Sonne des Evangeliums leuchtet aus dem Alchoran heraus, selbst gegen die Absicht des Urhebers, für die, welche den Geist Christi haben, freilich nicht für den schlüpfrigen Mahomed und jene Antichristen, welche diese Welt der künftigen vorziehen und nichts für gut halten, was nicht ihre Begierden befriedigt. Sie meinen, Gott, der Urheber des Alchoran, genehmige ihre verdorbenen Gelüste und beachten nicht, daß nichts wahr ist, was dem Evangelium widerstreitet.

7.

Die schöne Sprache beweist nicht, daß der Alchoran ein Werk Gottes sei.

Niemand darf sich durch die Behauptung berücken lassen, der Alchoran könne nicht von Menschen, nicht von Dämonen, sondern wegen seiner ausnehmend schönen Sprache nur von Gott herrühren. Gesetzt auch, Mahomed habe diese Gabe gehabt und man schließe daraus, das Buch sei ein Geschenk Gottes, so folgt daraus keineswegs, daß Alles, was in ihm steht, das Wort Gottes sei, der wahrhaft und sich gleichbleibend ist. Nun schwankt aber der Alchoran, wie wir gesehen haben, in seinen Angaben über das alte Testament und Evangelium. Daß aber schöne Wortstellung noch nicht auf die Wahrheit des Gesagten schließen läßt, erhellt aus dem dritten Kapitel des Alchoran, wo zu lesen ist: „Süßtönende Worte, die mit dem Herzen nicht übereinstimmen, rufen Gott, den Herzenskundigen als Zeugen an, und da sie dem Redenden Verderben, dem Volke Schande bringen, so mögen sie mit den Strafen im Abgrunde der Gehenna gezüchtigt werden.“ Wollten wir zugeben, die Absicht des Alchoran sei, wie seine Anhänger sagen, Gott dem Schöpfer, Christus und den Propheten nicht nur nichts zu entziehen, sondern vielmehr deren Ehre zu erhöhen und zu bekräftigen — wovon freilich der Alchoran an vielen Stellen das Gegentheil enthält, — dann freilich könnte die Lectüre des Alchoran einigen Nutzen gewähren. Liest man das Leben Mohameds im Alchoran, so sieht man sogleich, es sei durch göttliche Zulassung deßhalb geschrieben, damit erhelle, es halte mit Christus, Moses und andern Propheten keinen Vergleich aus, viel weniger habe es einen Vorzug.

8.

Die Verehrer Christi werden (auch nach dem Alchoran) allen Andern vorgezogen.

Der Alchoran gibt zu, daß die Verehrer Christi allen Andern vorgezogen werden, da Christus über allen noch so heiligen Propheten stehe. Der Gott des Alchoran sagt Kap. 4: „Während ich einen der Propheten

über den andern erhoben und mit einigen derselben selbst gesprochen habe, so habe ich Christus, dem Sohne Mariens, meine eigene Seele verliehen, und ihm dadurch Kraft und Macht vor allen andern gegeben." Wenn wir also alle von Gott uns geschickten Propheten hören und ihnen folgen müssen, so gilt dies in vorzüglichem Grade von Christus. Ein andersmal sagt der Alchoran, Christus habe gesagt: Denen, die Gott fürchten, sollen wir folgen; denn durch Anbetung meines und eures Gottes schreitet ihr auf der rechten Bahn. An einer andern Stelle heißt es: „die uns verliehene göttliche Wahrheit zeigt dem Wanderer den rechten Weg, dessen Betretung die Seligkeit, dessen Verlassen Nachtheil bringt." Die göttliche Wahrheit ist aber durch Christus im Evangelium offenbar geworden .... Dann wieder: „Alle Guten dienen Gott, wie Jesus, der Sohn Mariä, uns auffordert, wenn er die Männer mit weißen Kleidern fragt: wer wird mir beistehen, indem er mir nachfolgt? worauf jene antworteten: „Wir." Einige der Söhne Israels glaubten, die wir weit über die ungläubig Gebliebenen erheben.

Wir haben nun hinlänglich aus dem Alchoran gezeigt, man müsse vielmehr Christus als Mahomed, dem Evangelium als dem Alchoran folgen.

9.

Mit Unrecht nennt der Alchoran die Christen Ungläubige.

Da du, Verfasser des Alchoran, nur eine Vielheit von Göttern verwirfst, warum nennst du die Christen, welche an Christus als den Sohn Gottes glauben, Ungläubige? Sagt nicht der Alchoran, nachdem er wiederholt verneint, daß Gott einen Sohn habe, im 32. Kapitel: „Gott hat nicht einen andern Gott zum Sohne oder Genossen angenommen", womit er selbst zugibt, die Christen seien nicht ungläubig, wenn sie sagen, Christus, der Sohn Gottes sei nicht ein anderer Gott. Soferne nämlich Genossenschaft, Sohnschaft der Ehre Gottes nichts entzieht, will der Alchoran Gott, der die absolute Vollkommenheit ist, nichts entziehen; nur soferne jene Worte vom Sohne Gottes einen andern Gott bedeuten würden, entziehen sie — nach dem Alchoran — Gott dem Schöpfer seine Ehre, weil er sie mit einem andern Gott zu theilen hat. Gott der Schöpfer bleibt nicht Gott, wenn ihm nicht alle Ehre zukommt. Mehrere Götter sind so viel als — kein Gott, da jeder von ihnen der höchstmöglichen Ehre entbehren würde. Christen und Juden erheben hiegegen keinen Widerspruch. Wenn aber der Alchoran sagt, Mahomed sei zu den götzendienerischen Arabern gesandt, um sie zur Anbetung Eines Gottes zu führen, warum verfolgt er die Christen, die weder Araber sind, noch an mehrere Götter glauben? Die Christen verdienen gewiß keinen Tadel, wenn sie den Schöpfer der Welt Vater nennen. Der Alchoran hat auch im Grunde

hiegegen nichts zu erinnern, es ſcheint ihm nur ungereimt, daß die Menſchen ſich Kinder Gottes (filios Dei) nennen; denn er ſagt Kapitel 12: „Wenn ihr Juden und Chriſten die geliebten Kinder Gottes ſeid, warum beſtraft er euch, wenn ihr ſündiget? Gewiß ſeid ihr alſo nicht mehr als andere Leute.“ Er ſcheint vorauszuſetzen, als wäre die Kindſchaft eine Gleichheit der Subſtanz (consubstantialitas). Will man dies nicht ſagen, ſo hat er nichts einzuwenden. Da im alten Teſtamente und Evangelium nirgends ſteht, Chriſtus oder ſonſt Jemand werde in dem Sinne Sohn Gottes genannt, als wäre er ein anderer Gott, als Gott der Vater und Schöpfer, ſo braucht auch kein Chriſt die Behauptung des Alchoran zu widerlegen, Gott könne keinen Sohn annehmen, weder von einem Weibe, noch durch Annahme des vornehmſten Geſchöpfes als Sohn. Die Creatur kann nie gleicher Natur mit dem Schöpfer ſein. Wenn aber der Alchoran negirt, Chriſtus ſei der Sohn Gottes, ſo frage ich dich, Sklave des Alchoran (subditum libro Alchoran): Warum ſoll der Meſſias nicht Sohn Gottes ſein, da er in dem von dir ſelbſt gutgeheißenen Evangelium ſehr oft ſo genannt wird? Vielleicht ſagſt du mit dem Alchoran, Chriſtus, von Gott zur Rechenſchaft gefordert, daß er ſich Gott genannt, habe dies beharrlich geläugnet. Wir wundern uns weniger hierüber, als darüber, daß Mahomed dabei zugegen war, der doch, wie er ſelbſt ſagt, den unſichtbaren Gott nie geſehen hat, über den wir daher nur lachen können. Wußte Gott die Wahrheit nicht und traute er Chriſtus eine Sünde (falsum) zu? Und wenn er die Wahrheit kannte, ſo wußte er ſie erſt, nachdem Chriſtus ſich entſchuldigt hatte! Sagt nicht der Alchoran, Chriſtus werde wiederkommen und im künftigen Gerichte Rechenſchaft von allen ſeinen Thaten ablegen? Wie reimt ſich damit die Behauptung, dieſe Rechenſchaft ſei ſchon erfolgt? Hören wir noch das Geſpräch im Alchoran, Kapitel 13: Gott ſagt: „Jeſus, Sohn Mariä, du beredeſt die Menſchen, ſie ſollten an Gottes Statt dich und deine Mutter als Götter annehmen und verehren. Jeſus antwortet: Gott behüte, daß ich etwas wider die Wahrheit rede; was ich geſprochen habe, weißt du, der du die Geheimniſſe aller Herzen durchſchaueſt; du durchdringſt die Geheimniſſe meines Herzens, ich aber ſehe nicht in dein Herz. Du weißt, daß ich den Menſchen nur deine Gebote mitgetheilt habe: ſie ſollen dich als meinen und ihren Gott anbeten. Jetzt, da du mich von ihnen zu dir erhöhet haſt, magſt du der Richter über mich ſein. Gott ſpricht: der Tag des Gerichts naht heran. Ich komme nun für die, die mir gefolgt ſind; es wird ihnen zum größten Vortheile ſein, ein Paradies lieblich durch Ströme von Waſſer will ich ihnen geben; denn ich bin der allmächtige Gott, der über Himmel und Erde gebietet.“ Dieſe Stelle enthält nichts gegen die göttliche Sohnſchaft Chriſti. Daß dieſer je die Menſchen gelehrt habe, ihn und ſeine

Mutter an Gottes Statt zu verehren, sagt weder das Evangelium, noch glauben es die Christen. Jesus kam nur, um Gott seinem Vater die Ehre zu geben, seine Ehre suchte er niemals.

10.

Es wird deutlich gelehrt, Christus sei der Sohn Gottes.

Es könnte ein Araber sagen: wenn Christus Gott gewesen wäre, so hätte er auf die Worte der Juden: „du machst dich zu Gott, da du doch ein Mensch bist" nicht sich damit entschuldigt, daß im Gesetze diejenigen Götter genannt werden, an welche das Wort des Herrn ergangen sei, sondern hätte sich deutlich ausgedrückt. Wir sagen hierauf: er hat sich deutlich ausgesprochen, denn er sagte: „Wenn die Schrift jene Götter nennt, an welche das Wort des Herrn ergangen ist, und die Schrift nicht aufgehoben werden kann, warum saget ihr zu Dem, den der Vater geheiligt und in die Welt geschickt hat, er lästere Gott, weil ich sagte: ich bin der Sohn Gottes? Wenn ich nicht die Werke meines Vaters thue, so glaubet mir nicht; thue ich sie aber und ihr wollet mir nicht glauben, so glaubet wenigstens den Werken, damit ihr einsehet und glaubet, daß der Vater in mir ist, und ich in dem Vater." Welch eine deutliche Sprache! es ist also keine Lästerung, daß er sich Sohn Gottes nannte, er hat sich somit stillschweigend als Gott bekannt. Denn wenn die, welche die Worte Gottes fassen, Götter genannt werden, so begeht gewiß der, welchen der Vater als Vater von Ewigkeit geheiligt und in der Zeit in die Welt gesandt hat, keine Lästerung, wenn er sich Sohn Gottes nennt. Denn der Vater als Vater zeugt und heiligt nur den Sohn; dieser ist als solcher gleichewig mit dem Vater. Dies beweisen die Werke, die kein Mensch vor ihm vollbracht hat. Wäre nicht der Vater der Schöpfer in Christus, wie hätte dieser dann seine Werke vollbracht? Er war also die Wesenheit (essentia) des Vaters, die Alles wirket in Christus. Ist aber Gott der Vater wesentlich (essentialiter) in Christus, so ist dieser der Sohn des Vaters, weil von gleicher Wesenheit.

11.

Christus nennt sich nicht Gott, sondern Sohn Gottes.

Nach dem christlichen Glauben ist der allmächtige Vater Gott der Schöpfer, und Christus nennt diesen Gott seinen Vater. Denn er sagt zu den Juden: „Mein Vater ist es, der mich verherrlicht, von dem ihr saget, daß er euer Gott sei." Christus nennt sich hier nicht Gott, weil er sonst sich seinen Vater genannt hätte. Er nennt sich aber den Sohn Gottes, weil er Den immer Vater nennt, den die Juden Gott nannten. Christus ist also der Sohn Gottes des Vaters, nicht Gott Vater; er ist der

wahre Sohn Gottes des Vaters, daher auch gleichen Wesens mit dem Vater, wiewohl kein anderer Gott, als der Vater. Durch den Sohn erschafft Gott Alles. Der Alchoran nimmt dies im Allgemeinen an (approbat) und widerspricht nicht im Besondern, wie aus dem Folgenden erhellen wird.

12.

Das Lob Christi im Alchoran und der Nachweis seiner Gottheit.

Es steht nämlich im Alchoran, Jesus Christus sei der Sohn der Jungfrau Maria, mit folgenden Worten: „O Maria, herrlicher, reiner und schöner als alle Weiber und Männer! Dir wird die höchst erfreuliche Botschaft im Worte Gottes, welches Jesus Christus heißt, der das Urbild aller Völker in dieser und der zukünftigen Welt, ein höchst weiser und trefflicher Mann ist, vom Schöpfer des Universums gesendet. Jene antwortete: O Gott, da ich einen Mann nicht kenne, wie soll ich einen Sohn haben? Die Engel antworten: Gott ist nichts unmöglich; er wirket Alles, wie er will. Er wird deinen Sohn, der mit göttlicher Kraft ausgerüstet kommt, im Gesetzbuche, in der Lehrweisheit, im (alten) Testamente und Evangelium unterrichten. Blinde und Stumme wird er heilen, Aussätzige wird er reinigen, Todte unter Mitwirkung des Schöpfers auferwecken. Das alte Testament wird er bestätigen und ausrufen: Ihr Gottesfürchtigen folget mir! Gott ist mein und Euer Herr; wer ihn anbetet, wandelt auf dem rechten Wege.“ An einer andern Stelle: „Jesus, der Sohn Mariens, ist Gottes Gesandter, dessen Geist und das vom Himmel an Maria gesandte Wort.“ Er ist also derselben Natur wie Gott, der ihn sendet; denn Gott und sein Wort sind nicht zwei Götter, sondern derselbe einfachste Gott. So sind also der sendende Gott und das gesendete Wort derselben göttlichen Natur. Da aber der sendende Gott nicht sich selbst sendet, noch auch einen andern Gott, so kann der Sendende nicht der Gesendete noch der sendende Gott ein anderer, als der gesendete sein.

13.

Es ist leicht zu beweisen, das Christus, das Wort Gottes, dessen Sohn ist.

Ausgemacht ist es dem Alchoran, daß durch das Wort Gottes Alles erschaffen ist. Somit ist das Wort Gottes selbst unerschaffen, ewig. Es ist also kein sinnliches Wort, sondern sogar noch mehr, als ein geistiges. Das geistige Wort, durch welches der Geist Alles bewirkt, ist der geistige Begriff. Wenn der Geist nicht in seinen Begriff schaut, kann er nichts schaffen. So schaut der Baumeister in den Begriff des Hauses, das er

bauen will. Dieſer Begriff wird Wort genannt; wie das äußere Wort von dem innern geiſtigen Worte erzeugt wird, ſo der Begriff von dem Geiſte. Die geiſtige Natur formirt und reformirt Alles durch ihr Wort. Der Baumeiſter formirt durch das Wort das Haus, und wenn dieſes baufällig wird, ſo reformirt er es durch dasſelbe Wort. So formirt und reformirt Gott durch das Wort, dies Wort wird auch Weisheit genannt; denn Gott wirkt Alles durch die Weisheit. Der Alchoran ſagt nun: „Chriſtus, der mit göttlichen Kräften kommt, ſpricht: Siehe, ich bin da mit Weisheit, Eure Streitigkeiten zu ſchlichten; folgt mir nach und fürchtet Gott!“ Der Alchoran nennt alſo, was er vorhin das Wort nannte, jetzt göttliche Kraft und Weisheit. Doch, warum nennt er den Sohn lieber Wort, als Sohn? Vielleicht um allen Anlaß zu Götzendienſt Solchen zu benehmen, welche eine geiſtige Sohnſchaft nicht zu faſſen vermochten. Es iſt auch in der That eine unpaſſende Ausdrucksweiſe: Gott hat einen Sohn. Denn da Gott alles das iſt, was er hat, ſo könnte es ſo viel heißen, als: Gott der Vater ſei der Sohn. Wie dem ſei, der Alchoran hatte nicht die Abſicht, dem Evangelium und dem Zeugniß des Johannes des Täufers zu widerſprechen, den er einen Bekräftiger der Behauptung, Chriſtus ſei der eingeborene Sohn Gottes, nennt. Er ſcheint alſo nur darin von den Chriſten abzuweichen, daß er Den das Wort Gottes und den Sohn Mariens nennt, den die Chriſten Chriſtus nennen.

14.

Ein Einwurf aus dem Alchoran und die Löſung deſſelben.

Man könnte einwenden: ſteht nicht im Alchoran: „Sehr Viele haben in lügneriſcher Weiſe behauptet, Gott habe einen Sohn.“ Widerſpricht dies nicht dem Evangelium? Ich ſage hierauf: der Alchoran erklärt ſich ſelbſt, denn er fügt bei: „Hat Gott alſo angefangen, die Söhne mehr zu lieben?“ Was ſaget ihr hierauf, die ihr ein ſo kurzes Gedächtniß habt? Wenn ihr für eure Behauptung einen feſten Grund habet, ſo leget euer Buch vor! — Daß Gott keinen Sohn nach menſchlicher Weiſe habe, widerſpricht dem Evangelium nicht, da Gott ein Geiſt iſt, der nicht Fleiſch und Bein hat. Daß aber Chriſtus der eingeborne Sohn Gottes iſt, dafür können wir die Beweiſe aus dem Evangelium beibringen und werden als wahrhaftig erfunden werden. — Ferner könnte man einwenden: ſagt nicht die vorletzte Azore: „Beharrlich belehre ſie, es ſei Ein Gott, unkörperlich, der weder zeugt, noch gezeugt iſt, und nichts ſeines Gleichen hat.“ Wir erwiedern: dieſe Azore hat die Tendenz, Gott die Ehre zu geben, nicht aber, der Ehre Chriſti etwas zu entziehen. Da unkörperlicher Gott und Gottheit identiſche Begriffe ſind, ſo widerſpricht dieſe

Azore dem Evangelium nicht, da die Gottheit als ſolche nicht zeugend und gezeugt iſt und keine andere ihr gleiche Gottheit hat, wohl aber zeugt der Vater den Sohn von gleicher Weſenheit (quando respicis in Deitatem, nullam vides generationem; cum respicis in Deum, vides ipsam). Daß Gott — Vater genannt werde, lieſt man deutlich im alten Teſtamente, den Pſalmen und dem Evangelium, nirgends aber iſt die Gottheit Vater genannt. Kommt es Gott zu, Vater genannt zu werden, ſo iſt es nicht unzukömmlich für Gott, daß auch von einem Gott Sohn geſprochen wird, da ein Vater nicht gedacht werden kann ohne einen Sohn. Wenn daher auch jene Azore zunächſt, was die Hauptabſicht des ganzen Buchs iſt, die Mehrheit der Götter ausſchließen ſoll, ſo kann ſie doch auch im wahren Sinn des Evangeliums geduldet werden, nämlich: Gott habe weder gezeugt, noch ſei er gezeugt worden. Denn die ewige Zeugung im göttlichen Weſen iſt nie eine bloß vergangene geweſen, ſondern Gott, der ewige Vater, zeugt Gott den ewigen Sohn, den Gott von gleicher Gottheit, den ewigen von gleicher Ewigkeit (Deus pater aeternus generat Deum filium aeternum eadem deitate Deum, eadem aeternitate aeternum).

15.

Jeſus iſt als Meſſias der wahre Sohn Gottes.

Wenn der Alchoran Jeſum den Meſſias d. i. Chriſtus nennt, ſo gibt er von ihm Alles zu, was die Propheten von Chriſtus ſagen. Der Prophet Micheas ſagt: „Du Bethlehem Ephrata, du kleine unter den Städten Juda's. Von dir wird für mich ausgehen der Herrſcher in Iſrael, ſein Ausgang iſt von Anfang an von den Tagen der Ewigkeit.“ Dieſer Prophet redet von der Zeugung (generatio) des Meſſias, die ihm theils eine zeitliche, in Bethlehem, theils eine ewige iſt. Von Anfang der Welt an iſt geweiſſagt, Gott werde den Meſſias als Heiland in die Welt ſenden. Es iſt alſo ausgemacht, daß der Meſſias vor der Welt Gründung iſt, wie Chriſtus von ſich in den Worten bezeugt: „Verherrliche mich, Vater! mit der Herrlichkeit, die ich vor der Welt Gründung hatte“. Dieſer Meſſias, der, weil der oberſte und größte Erlöſer, als Sohn Gottes erwartet wurde, war alſo ein Anderer, als der Vater, der ihn ſandte. Er war aber zugleich gleicher Natur mit dem Vater, vor aller Creatur, denn er war, als noch keine andere Natur außer der göttlichen da war. Daher ſagt der Prophet Jeſaias: Gott ſelbſt wird kommen und uns erlöſen. Dann werden die Augen der Blinden und die Ohren der Tauben ſich öffnen. Der Prophet Baruch ſah den Meſſias als Gott und als Weisheit Gottes kommen und mit den Menſchen verkehren . . . So lange die Propheten den Meſſias im Geiſte ſahen und ſeine Ankunft vorausſagten, haben ſie ihn nie als ein Geſchöpf geſehen, ſondern als

göttliche Kraft und Macht. Und wie sie gesehen und geglaubt haben, so ist es geschehen: Derselbe, den sie in der Ewigkeit im Geiste geschaut haben (und kein anderer) ist in der Zeit erschienen . . . Der Alchoran will nicht weniger von Christus aussagen, als das Evangelium und die Propheten. Wenn er sagt, Christus sei als der höchste Bote Gottes mit der Kraft Gottes erschienen, so sagt er das Größte von ihm; denn wie ist der Gesandte fähig, die Macht des ihn sendenden Gottes zu fassen, wenn er nicht der absolut Höchste (summus, quo major esse nequit) ist? Wie kann er eine pure Creatur sein, wenn Gott einen Vollkommenern und Reinern als ihn nicht erschaffen kann? Wie kann er eine Macht haben, die nicht die absolut größte ist durch die Mittheilung der Fülle der göttlichen Macht?

16.

Christus ist als Wort und Gesandter des höchsten Gottes — Sohn Gottes.

Es war also das Wort, das in der Jungfrau Maria die menschliche Natur angenommen hat, das allmächtige Wort des allmächtigen Vaters, welches alle Creatur nicht zu fassen im Stande ist. Mit Recht schreibt ihm daher der Alchoran Weisheit und Lehramt zu und lehrt ganz trefflich, Christus habe der Welt bewiesen, daß er mit göttlicher Macht gekommen sei und als Gesandter Gottes, dem Gott Alles in seine Hand gelegt, Alles vermag, was die Menschen von Gott erflehen. Zu dem Ende zählt der Alchoran im Allgemeinen als Wunder Christi auf: Heilung unheilbarer Krankheiten und Auferweckung von Todten; auch habe Christus Vögel aus Koth gebildet und sie durch Anhauchen belebt, als wollte der Alchoran damit sagen, nichts von dem habe gefehlt, was wir Gott zuschreiben. So lehrt Mahomed auch, Christus habe aus der Erde (aus dem Grab?) im Namen seines Vaters Japhet, den Sohn des Noë, erweckt, damit er die Thaten seines Vaters Noë erzähle. Diese Wunderthaten sind, wie der Alchoran schließen läßt, veröffentlicht, um Glauben zu erwecken. Denn da kein Gesandter Gottes, der purer Mensch ist, der Art ist, daß man ihm nothwendig glauben muß, da Gott einen noch glaubwürdigern erschaffen könnte, so können wir nur dem unbedingt glauben, der als gleicher Natur mit Gott auch gleich wahrhaftig ist...

17.

Zeugnisse des Alchoran beweisen, Christus sei der Sohn Gottes.

Man könnte fragen: was will der Alchoran mit der Behauptung, der göttliche Geist sei für Christus, den Sohn Mariens, als unterstützender Zeuge aufgetreten? Daß der hl. Geist für Christus Zeugniß gegeben,

bezeugt Johannes, der Sohn des Zacharias, wenn es im Evangelium heißt: „Ich sah den Geist herabkommen wie eine Taube vom Himmel und über Jesus ruhen, und ich kannte ihn nicht. Der mich aber gesendet hat, mit Wasser zu taufen, hat mir gesagt: über wen Du den Geist herabkommen und bleiben siehst, der ist es, der mit dem hl. Geiste tauft. Ich sah ihn und habe Zeugniß gegeben, daß dieser der Sohn Gottes ist." Wie bei Christus hat der hl. Geist auch in allen Aposteln und andern Heiligen Zeugniß abgelegt, daß Jesus ist Christus, der Sohn Gottes. Welche Hülfe er in der Empfängniß der heiligen Jungfrau und in Allen, die ihn als die Bürgschaft der Verheißungen Christi aufnehmen, geleistet, und wie er die Gläubigen in das Verständniß der Lehre Christi eingeführt, das wissen Alle, die das Evangelium und die Schriften der Heiligen sorgfältig lesen. Zu beachten ist nun, wie sehr der Alchoran Johannes, den Sohn des Zacharias, preist als einen durchaus glaubwürdigen Mann; er nennt ihn einen guten Mann, der in der Jungfräulichkeit verharrte, einen großen Propheten, der das Wort Gottes bekräftigte, und in gleicher Weise führt er das Zeugniß des hl. Geistes an. Alles dies ließ der barmherzige Gott in den Alchoran aufnehmen, um die Verständigen zu den Zeugnissen der Wahrheit hinzulenken, um Christo nichts zu entziehen, wenn auch (wegen des niedrigen sinnlichen Standpunktes des Volkes, welches die geistige und göttliche Natur Christi nicht zu fassen im Stande ist), nicht offen von ihm gesagt wird, er sei der Sohn Gottes. Es schien daher vorsichtiger, nur negativ zu lehren, Christus, der Sohn Mariens, sei nicht der Sohn Gottes, da er als solcher körperlich uns sichtbar war. Daß er aber göttliche Kraft und Macht hat, die nur der Glaube sieht, wie die Wunder beweisen, konnte auch der Alchoran nicht läugnen.

18.

Wie die Worte des Alchoran zu verstehen seien, Christus sei der Geist, die Seele Gottes.

Warum sagt der Alchoran: Christus ist der Geist Gottes? und anderswo: Gott hat ihm seine eigene Seele verliehen (Deus ipsi animam suam proprie contulit)? Ich erwidere: der Alchoran nimmt Seele und Geist oft gleichbedeutend; ich verstehe darunter das geistige Leben, welches die Weisheit ist. Gott verlieh ihm eine gnädige und mitleidige Seele, d. i. das Leben im eigentlichen Sinne. So sagt Christus selbst: „Wie der Vater das Leben in sich hat, so hat er dem Sohne gegeben, das Leben in sich zu haben." Wie also der leibliche Vater sein leibliches Leben im eigentlichen Sinne dem Sohne gibt, daß er in sich selbst lebt, so hat Gott sein Leben Christus gegeben. Diese Einheit der Lebensnatur Gottes des Vaters und Christi drückt der Alchoran durch die Eine Seele

Beider aus. Wie der Vater lebendig machen kann, wen er will, so hat er auch dem Sohne gegeben, lebendig zu machen wen er will. Daher wird jenes Leben Geist Gottes genannt, da jede Bewegung aus verborgener Ursache Geist genannt wird. Mit Recht sagt daher der Alchoran, Christus habe von sich im Evangelium gesagt: „Ich bin das Leben und die Auferstehung"; anderswo: „Die Worte die ich geredet habe, sind Geist und Leben." Denn der Geist Christi ist der gute Geist, der zum guten und unsterblichen Leben, welches Gott ist, hinführt. Der Geist des Teufels aber ist der böse Geist, der zum ewigen Tode hintreibt.

19.

Wie die Worte des Alchoran zu verstehen seien, Christus sei ein guter, ja vortrefflicher Mann und das Urbild (faciem) aller Völker.

Was bedeuten die Worte des Alchoran, Christus sei ein guter, ja vortrefflicher Mann und das Urbild aller Völker in dieser und der zukünftigen Welt? Wir antworten: der Alchoran erhebt die Jungfrau Maria über alle Männer und Weiber, und mit Recht, weil sie die Mutter Christi, des Sohnes Gottes ist. Nun ist aber unstreitig Christus über seine Mutter erhöht (exaltatus). Er ist also der Beste, weil er nicht besser sein kann... Zwischen ihm und Gott kann nichts dazwischen liegen, er ist die Güte selbst. Christus ist daher gut durch erschaffene Güte, welche nicht die Güte selbst ist, soferne er Mensch war, daneben aber ist er auch gut in unerschaffener Güte, welches die Güte selbst ist, da er der absolut Gute ist, der keiner Zunahme in der Güte fähig ist. — Durch den Ausdruck: Christus ist das Urbild aller Völker, wird Christus als derjenige bezeichnet, von welchem der Prophet Daniel sagt: Schön an Gestalt vor allen Menschensöhnen, ist Anmuth über deine Lippen ausgegossen; daher preist dich Gott in Ewigkeit. Wo findet sich der Ausdruck der Schönheit, außer im Antlitze? Was ist schöner, als ein Bild aller Tugenden? Was ist Christus anders nach dem Propheten David, als der Herr der Tugenden, der König aller Herrlichkeit, Klarheit und Schönheit? Daher ist er der Sohn Gottes, an welchem der Vater das größte Wohlgefallen hat und ist gesalbt vor allen seinen Genossen. Daher sagt Mahomed, die Vollkommenen stehen am Tage des Gerichts in der Natur Adams und in der Gestalt Jesu Christi von den Todten auf. Die Gestalt Christi ist die Vollendung der Vollendeten. Daher ist es Christus, durch den die Vollendeten gerichtet werden; seine Gestalt ist die allein dem unsterblichen Leben angemessene. Die ihm ähnlich sind, gehen ein in die Freude des Herrn. Daher wiederholt der Alchoran öfter, die Gestalt der Einen (der Gerechten) sei am Tage des Gerichts weiß

und glänzend, die der Andern (der Ungläubigen und Böſen) ſei ſchwarz. Um mich kurz zu faſſen: Chriſtus iſt alles das, was in allen Völkern der Gegenwart und Zukunft nach Recht und Wahrheit Lob verdient. Er iſt das ſchöne Urbild Aller, in welchem alle Völker ruhen und geprieſen werden.

20.

Digreſſion zur Veranſchaulichung im Gebiete des Ueberſinnlichen.

Der Alchoran nennt Chriſtus Ruhella (vom hebräiſchen רוּחַ), was Einige Hauch Gottes, Andere Geiſt Gottes, Andere Wort Gottes, wieder Andere Seele Gottes überſetzen. Wie man es überſetzen mag, nothwendig iſt damit Gott gemeint, wie aus dem Vorhergehenden erhellt. Mir ſcheint die Deutung: Wort Gottes, nämlich das geiſtige Wort, das wir auch Begriff, Idee nennen, weil ſie mit dem heiligen Evangelium übereinſtimmt, den Vorzug zu verdienen. Damit nun weniger Gebildete durch ein concretes Beiſpiel den Vater, das Wort und den Geiſt einigermaßen, wenn auch in weiter Ferne, erkennen, ſo mögen ſie die Glasbereitung ſich vorſtellen. Sie iſt das Werk der Intelligenz. An eine eiſerne Röhre läßt man eine geeignete Quantität des Glasſtoffes ſich anhängen, bläst in ſie und macht ſo ein Glas nach Belieben. Das Blaſen wirkt innerhalb des Glasſtoffes und bildet ihn. Dies hat Aehnlichkeit mit dem Wirken der Natur. Beachte in dem Blaſen Zweierlei: das Aeußere, die wahrnehmbare Luft aus dem Munde des Künſtlers, innerlich — ſeinen Verſtand, denn er hat eine beſtimmte Abſicht bei ſeinem Blaſen, — den Begriff, das (geiſtige) Wort. Dieſes Wort wird von dem Geiſte erzeugt, der ſich in ihm entfaltet. Vom Geiſte und ſeinem Begriffe (Wort) geht dann die Bewegung aus, welche in der That ſich vollendet. So geht nun auch von dem Schöpfer mittelſt des Worts durch göttliche Bewegung oder den Geiſt Alles ins Daſein hervor. Zu beachten iſt, daß Gott den Elias, 3. Könige, Kap. 16, belehrte, er ſei nicht im Sturmwinde, der die Berge umſtürzt, nicht im Feuer, das auf die Bewegung folgt, ſondern im ſanften Säuſeln, das auf das Feuer folgt. Das heißt, er ſei ein feinerer Geiſt, als jeder auch der feinſte Geiſt, d. i. ohne Einnahme eines beſtimmten Raumes, wie der Geiſt in der Sprache; kein Accidens, ſondern die Subſtanz, die alle Subſtanz erſchafft. — Dies ſei geſagt, damit die weniger gebildeten Anhänger des Alchoran ihren Geiſt zum Geiſtigen erheben, und erwägen, daß der Geiſt Gott in Allem nachahmen ſoll, daß das Subſtantielle, das nur durch den Geiſt erfaßt wird, dem Accidens weit vorzuziehen ſei, da das Accidens kein Sein (esse), ſondern nur ein Dabeiſein (adesse) hat, und daß wir in der Schule der göttlichen Dingen lernen ſollen, die göttliche Zeugung nicht

mit der irdischen, die Freuden des ewigen Lebens, nach denen wir trachten, nicht mit den Freuden der Welt in Vergleichung zu bringen, auf daß sie sich vom Alchoran zum sichern, geistigen und göttlichen Evangelium Christi hinwenden.

Zweites Buch.

1.

Von der mystischen Theologie, nach welcher Gott unaussprechlich ist.

Ich schreite jetzt zur Erklärung der Dreieinigkeit, die wir in der Gottheit anbeten, und zeige, daß der Alchoran, richtig ausgelegt, der Dreieinigkeit, wie wir Christen sie nach dem Evangelium glauben, nicht widerspreche. — Es könnte vielleicht ein Araber sagen: wir, die wir den Alchoran als Wort Gottes verehren, und den Glauben an Einen Gott, den Schöpfer des Alls, der ohne Theilnehmer, Genossen, Vielheit, ohne einen Sohn oder Söhne ist und ohne Jegliches seines Gleichen, während die Christen von einer Vielheit Gottes des Vaters, Gottes des Sohnes, und Gottes des hl. Geistes reden, widersprechen dem Evangelium nicht, daher ziehen die Muselmannen mit Recht den Alchoran dem Evangelium vor. Die Chalifen in Bagdad, wo die hohe Schule dieser Sekte ist, verbieten, daß man über Evangelium und Philosophie Vorlesungen halte. Denn sie hatten die Erfahrung gemacht, daß diejenigen, welche das Evangelium studierten, Christen geworden, daß ein christgewordener Chalife das Kreuz stets heimlich auf seiner Brust getragen habe, und die Philosophen den Alchoran verlachen.

Im 11. Kap. des Alchoran wird Christus genannt Jesus, der Sohn Mariens, Gottes Gesandter und Geist, das Wort, das Marien vom Himmel gesandt wurde. Wer also an Gott und diesen seinen Gesandten glaubt, sage nicht, es seien drei Götter, da nur Ein Gott ist, der keinen Sohn hat, dessen Allmacht Alles im Himmel und auf Erden unterworfen ist. Christus selbst und die der Gottheit nächsten Engel werden am wenigsten läugnen, daß sie Gott unterworfen sind. Wir antworten hierauf: das Evangelium verwirft nicht nur alle Vielheit der Götter, sondern erklärt dieselbe für geradezu unmöglich. Niemand bezweifelt, daß Gott das Princip und der Urgrund von Allem ist. Wie kann die Vielheit Princip sein, da vor ihr die Einheit oder Einzigkeit (singularitas)

ist, die als reines Princip nothwendig ewig ist, weil sie der Anfang, nicht das Angefangene ist (quia principium et non principiatum)? Jenes Urprincip kann nun betrachtet werden ohne Rücksicht auf das durch dasselbe Begründete (principiata), so daß es nicht mehr Princip, als nicht Princip ist. Nach dieser Betrachtung ist es schlechthin unendlich und unbegrenzt, unbegreiflich, unaussprechlich. Ueber alle Sinnen- und Vernunftserkenntniß erhaben, ist es weder Eines noch dreifach, weder gut noch weise, weder Vater, noch Sohn, noch hl. Geist. Es ist den Augen aller Weisen verborgen, von keiner Creatur, nur von sich selbst erkannt... Daher bewundern und verehren wir es nur mit Stillschweigen. Von diesem unendlichen Gott spricht der Alchoran 29. Kap.: „Das Ende dieser Welt oder den Tag des Gerichts, der keine Lüge ist, erwartend, erkenne nur den Gott, der keine Grenze hat, außer dem kein anderer Gott ist;" und Kap. 64: „Jedes Weltwesen hat seine Grenze, nur die Gestalt des großen und gütigen Gottes ist unbegrenzt. — Wer leugnet dies?"

2.

Von der affirmativen Theologie, nach welcher Gott dreifach und Einer ist.

Wir finden, daß diese sichtbare Welt, da sie anders sein könnte, als sie ist, nicht durch sich selbst ist, sonst wäre sie gewesen, ehe sie war. Da sie anders sein könnte, größer, kleiner ꝛc., und ihre Größe eine begrenzte ist, so ist sie offenbar durch ein älteres Princip das, was sie ist; dieses hat sie so und nicht anders gemacht. Da dieses Princip von keinem andern genöthigt sein konnte, weil kein anderes vor ihm war, so hatte und hat es die freie Wahl, zu schaffen und nicht zu schaffen, wie der Geist frei ist in seiner Thätigkeit. Wie dieser in sich einen Begriff von dem bildet, was er schafft, so hat auch Gott in einer göttlichen Kunst oder Wissenschaft das, was er wirket. Ebenso hat er das, was er wirkt, auch in seinem Willen. Wie würde ein Maler ein Gemälde verfertigen, wenn er nicht in seinem Geiste die Vorstellung des Gemäldes hätte? Wie könnte er es ausführen, wenn er nicht die Kenntniß der Malerei hätte, und wenn er nicht wollte? Der Wille ist aber nicht die Kenntniß und die Vorstellung oder das geistige Bild; dagegen was im Geiste (als geistiges Bild) ist, ist auch in der Kenntniß und im Willen, und zwar nicht jedesmal in anderer Weise, sonst wäre es nicht Eine vollkommene Thätigkeit....

3.

Aus der Thätigkeit unserer geistigen Natur erkennen wir die Thätigkeit der göttlichen.

Diese edle Beschaffenheit hat unsere geistige Natur von ihrem Schöpfer: wie dieser als Schöpfer die wirklichen Dinge hervorbringt, so der Geist, sein Abbild, durch Denken die Bilder der wirklichen Dinge. Gottes Schaffen ist ein Setzen von Wesen (creare est essentiare), Denken ist Assimiliren. Da nun der Schöpfer vor Allem ein Bild von dem hat, was er schafft, es versteht zu schaffen und schaffen will, so ist der Eine Schöpfer des All nothwendig dreieinig, dessen Bild in unserm Geiste, der Eines im Wesen und dreifach in seiner Wirksamkeit ist, sich abspiegelt. So ist Gott: Vater, Sohn und hl. Geist. Wegen dieser Trinität nennt Moses Gott am Anfange der Genesis im Plural: אֱלֹהִים und sagt: „Lasset uns den Menschen machen," wiewohl er anderswo wieder sagt: „Ich bin Gott der Eiferer." So sagt auch im Alchoran Gott: „Wir haben die Menschen aus vergänglicher feuchter Masse erschaffen," und anderswo: „Den Himmel und alles Himmlische haben wir nach unserm Belieben erschaffen," wiewohl es an einer andern Stelle heißt: „Sage meinem Volke, ich bin der barmherzige Gott." — Wie Moses und Mahomed durch den Ausdruck der Mehrzahl in dem Schaffen und Wirken Gottes nicht eine Mehrheit von Göttern anerkennen wollten, so wollen die Christen um der Dreieinigkeit willen nicht vom Glauben an Einen Gott und Schöpfer ablassen.

4.

Wie wir uns von der Fruchtbarkeit unserer geistigen Natur zur Fruchtbarkeit der göttlichen Natur erheben.

Um Dich mittelst einer sinnlichen Anschauung zur Fruchtbarkeit des Geistes und von diesem zur Fruchtbarkeit der göttlichen Natur zu erheben, erwäge, daß die unzähligen Städte, Tempel, Schlösser und Gebäude, Gemälde und andere Kunstgegenstände, Sprachen, Künste und Wissenschaften, süße Harmonien, geordnete Staaten und unzähliges Andere das Werk des einfachen, von Gott uns gegebenen, unsichtbaren Geistes sind. Sie wären nicht sein Werk, wenn sie nicht in höherer Weise zuvor geistig (ideal) in ihm existirten. So erscheint Dir der Geist als ein wahres Wunder. Erhebe Dich nun vom Geiste zu seinem und aller Dinge Schöpfer, um seine göttliche Fruchtbarkeit zu erkennen, da die Intelligenzen, die Himmel, die Sterne, Sonne, Mond, die Elemente, das Werk des einfachsten und fruchtbarsten Schöpfers sind. Die Schöpfung ist das Sichtbarwerden Dessen, was immer und ewig in seinem Geiste Er selbst

war, in seiner Kunst oder Weisheit immer und ewig Er selbst war, im Wohlgefallen seines Willens ewig Er selbst, der gepriesene Gott, war. Er zeigt die Schätze seiner Herrlichkeit aus reiner Güte, wie ein reicher Geist die Schätze seiner Einsicht zur Offenbarung seiner Herrlichkeit kund gibt und mittheilt. So hat auch Gott der einfachste, der unaussprechlich reiche, schöne und in sich selige, alle licht- und ideenreichen (formis plenas) Intelligenzen, alle hellleuchtenden Sterne, alle lebenden Wesen, alle süßen Gerüche und Düfte, alle schönen Blumen ꝛc. erschaffen.

5.

Analogie (manuductio) aus den Weltwesen zur Erkenntniß Gottes als des Dreieinigen.

Da Mahomed in seinem Glauben an Gott, den Schöpfer des All, von demselben nothwendig aussagt, was die Christen über die Dreifaltigkeit desselben glauben, so sage ich, damit jeder Araber sich in seinem Glauben zur göttlichen Fruchtbarkeit, Geburt und Liebe erheben kann, daß diese Welt ohne Fruchtbarkeit, Geburt und Liebe nicht bestehen kann; sie müßte nothwendig zergehen (deficere). Durch jene drei ist sie Eine Welt. Fruchtbarkeit, Geburt und Liebe sind nicht — jedes eine andere Welt, sondern sie sind zusammen Eine und dieselbe Welt, so daß nichts von der Welt ohne sie ist (sic sunt unius mundi, ut nihil mundi sit sine illis). An der Fruchtbarkeit, Geburt und Liebe participiren aber die Engel engelmäßig, die Menschen menschlich, die Thiere thierisch, die Vegetabilien vegetabilisch, die Mineralien mineralisch, die Himmel himmlisch, die Sonne sonnenartig, die Geister geistig, jedes in seiner Weise. Woher hat es nun die Welt, daß sie nothwendig so dreieinig als Eine ist, außer von ihrem Schöpfer? Wenn also die Welt ohne diese Trinität weder ihre Natur hätte, noch ihre natürliche Vervollkommnung, noch den Segen vom Schöpfer, wenn die Dreieinigkeit in der dreieinigen Einheit ihres Wesens sich abspiegelt, wie sollte der Schöpfer die Vollkommenheit nicht haben, die er doch allen Wesen verleiht, auf daß sie möglichst vollkommen seien? Gott ist also dreieinig, der die Welt dreieinig als sein Ebenbild erschaffen hat. Die Fruchtbarkeit ist der Vater, die Geburt dieser Fruchtbarkeit ist der Sohn, die Liebe ist die Verbindung Beider — der hl. Geist.

6.

Analogie von der Trinität des Geistes zu der der Gottheit.

Um in der Gott ähnlichen Creatur sein Bild zu erkennen, wollen wir die geistige Natur betrachten. Wie viele Theorien über die Wahr-

heit hat die Fruchtbarkeit des Geiſtes ſchon geſchaffen? Wie viel geiſtiger Genuß iſt daraus entſtanden, wie viele Verachtung der Weltfreuden? In der geiſtigen Natur iſt eine Fruchtbarkeit, die aus ſich das Wort oder den Begriff erzeugt; aus Beiden geht die Umarmung oder der Wille hervor. So wenig man das liebt, was man nicht weiß, ſo gewiß erzeugt der Geiſt und die Erkenntniß den Willen, das Streben. Dies führt uns wieder zum dreieinigen Gott. Gott iſt nicht unkundig ſeiner ſelbſt. Erkennt er ſich, ſo erzeugt er auch das Wort oder den Begriff von ſich ſelbſt, und beide ſind in Liebe verbunden. Das Wort iſt von der Selbſterkenntniß Gottes verſchieden und doch nicht anderer Weſenheit. ...

7.

Analogie aus dem Weſen der Liebe.

Damit alle Vernünftigen einſehen, daß wir, die wir an die Trinität glauben, vernünftig verfahren, wollen wir durch ein anderes Beiſpiel zu demſelben Ergebniſſe gelangen. Jedermann ſieht ein, daß die Liebe zum Beſtande der Welt durchaus nothwendig iſt; ohne ſie könnte die Welt nicht beſtehen. In allen lebenden und in den geiſtig lebenden Weſen, in Allem, was ein Fürſichſein hat, findet ſich die Liebe, in jedem auf ſeine Weiſe; können wir die Liebe Gott abſprechen, welcher der Schöpfer der Liebe iſt? Sagen wir alſo, Gott habe Liebe, ſo iſt er, was er hat, er iſt das Weſen der Liebe. Weil aber die Liebe einet, ſo gehört die Einheit zum Weſen der Liebe. Die Liebe erzeugt aber auch die Gleichheit ihrer ſelbſt, die Liebe, weßhalb man ſagt: willſt du geliebt ſein, ſo liebe. Aus Beidem geht ihr Band, die verbindende Liebe hervor. Die Liebe iſt die Verbindung des Vaters und des Sohnes, von welchen ſie ausgeht. Die Einheit iſt vor der Vielheit, die Gleichheit vor der Ungleichheit, die Verbindung vor der Trennung, ſomit ewig. Mehrere Ewigkeiten kann es aber nicht geben, daher iſt die Dreieinigkeit Eine Ewigkeit.

8.

Erklärung (declaratio) der heiligen Dreieinigkeit.

Es iſt nun klar, daß, wer nicht einſieht, daß das Nichtandersſein nicht das Identiſche iſt und das Nichtidentiſche nicht ein Andersſein, auch nicht faſſen kann, daß die Einheit, Gleichheit und ihre Verbindung Dasſelbe in der Weſenheit, aber nicht Dasſelbe unter ſich betrachtet ſind. Daher begreifen ſie die Trinität in der Gottheit nicht, außer in drei Göttern. Chriſtus hat uns aber belehrt, daß Gott der Vater lebendig mache und daß auch der Geiſt, der von Beiden ausgeht, lebendig mache, wie man im Evangelium des h. Johannes leſen kann. Deßhalb ſind aber nicht

drei Leben gebende und drei belebende Götter. Wer dies nicht begreift, hat offenbar keinen vollkommenen Begriff von dem vollkommensten Gott, sondern man erdichtet sich einen Gott, der nicht der allerglückseligste ist, keine Natur und Wesenheit hat (innaturalem), unfruchtbar ist, der Süßigkeit der Liebe als Vater, Sohn und Verbindung Beider und der vollen Entfaltung der Fruchtbarkeit entbehrt. Man beachtet nicht, daß Gott durch Jesaias gesagt hat: „Sollte ich, der ich Andere gebären lasse, selbst nicht gebären? der ich Andern die Zeugungsfähigkeit gebe, solle unfruchtbar sein?" — Die Araber können den Propheten Jesaias nicht verwerfen, da im Alchoran kein Prophet verworfen, sondern alle angenommen werden.

9.

Ein wenn auch nur entfernt ähnliches Bild der heiligen Dreieinigkeit.

Bis wir in diesen Dingen eine Geistesgewandtheit haben, müssen wir zu einem Bilde (aenigma) unsere Zuflucht nehmen.

Ich sah zwischen runden Ufern ein großes Wasser, ohne Zu- und Abfluß eines andern Wassers, immer von gleicher Quantität und ringsum fruchttragende Bäume, Saatfelder und Wiesen; das Landvolk, das hier wohnte, konnte das Wasser nicht genug loben als das beste, das es gebe. Ich wunderte mich, daß es sich nicht verminderte, nicht austrocknete und nicht sumpfig wurde, da doch kein Bächlein einen Zufluß brachte. Ich trat näher und bei sorgfältiger Untersuchung fand ich, in der Mitte sei eine Quelle, die aus einer Strömung, die vom Centrum zu kommen schien, herrühre, und dachte: das ist wohl der Grund, warum sich dieses Wasser nie vermindert, während es doch der ganzen Umgebung Vegetation bereitet. Wiewohl es an den Ufern hin stagnirt (stille steht), so erneuert es sich doch beständig, weil es aus einer Quelle hervorkömmt. Das Wasser war also Quelle, Fluß (Strömung) und Stagnation (stilles Wasser) und zwar gleichmäßig, weil es das Eine nicht mehr, als das Andere war. Im stillstehenden Wasser sah ich die Strömung und die Quelle, doch war die Quelle nicht die Strömung noch das Stillstehende, die Strömung nicht die Quelle noch das Stillstehende, das Stillstehende nicht die Quelle noch die Strömung. Ich begriff dies aber erst, als ich geistig die Quelle aus sich die Strömung hervorbringen sah. Beide differiren also wie der Erzeuger und das Erzeugte, wie Vater und Sohn. So kann auch das Stillstehende nicht der Fluß oder die Quelle sein, aus welchen es hervorgeht. Ich sprach bei mir: die Quelle ist die Einheit, die Strömung — die Gleichheit, das Stillstehende die Verbindung beider. Erhebe ich mich von diesem Bilde ins Gebiet des Ewigen, so

begreife ich es als das Dreieinige. Im Alchoran ſteht, alles Lebende ſei aus dem Waſſer. Wenn nun jenes Waſſer ſeiner ganzen Umgebung Vegetation verleiht, wie viel mehr gibt der Schöpfer dieſes Waſſers allen Creaturen Alles, ohne Verminderung ſeiner ſelbſt!

10.

Analogie aus drei Perſonen.

Die Menſchheit und der (einzelne) Menſch ſind nicht identiſch, wohl aber Gott und die Gottheit. Es gibt weder mehrere Gottheiten, noch mehrere Götter. In der Menſchheit ſind nur drei Perſonen: ich, du, er, die gleich ſind im Menſchſein. Woher hätten ſie dies, wenn nicht auch Gott dreifach in den Perſonen, einfach in der Weſenheit wäre? Gott kann ſagen: ich bin Gott, du biſt Gott, er iſt Gott von gleicher Gottheit. Dieſe drei Perſonen ſind aber nicht drei Götter, ſondern nur Ein Gott. —

11.

Die Araber müſſen nothwendig die Dreieinigkeit bekennen.

Wenn die Araber nicht freiwillig die Trinität im Göttlichen zugeben, ſo wird ihnen aus dem Alchoran, den ſie doch für ein Buch der Wahrheit halten, nachgewieſen, daß Gott einen Genoſſen habe. Dort ſpricht Gott zu Mahomed: „Dir, der du Geſetz und Schrift nicht kannteſt, ſchickten wir unſern Geiſt und verſchafften dir dadurch Erleuchtung.“ Dann wieder: „Der geprieſene und ganz gerechte Geiſt hat dein Herz durchdrungen, daß du mit ihm ausgerüſtet die Araber zurechtweiſeſt.“ Chriſtus nennt er bekanntlich Jeſus, den Sohn Mariens, den Geſandten Gottes, und deſſen Geiſt das Wort, das Marien vom Himmel geſandt wurde. Ferner: „Gott und ſein geprieſener Geiſt haben dieſen Alchoran verfaßt.“ Da nun der Geiſt Gottes keine Creatur genannt werden kann und der geſendete Geiſt nicht durch ſich ſelbſt geſendet iſt, ſo muß man, wenn man nicht ſagt, er ſei die dritte Perſon in der Gottheit, vom Vater und Sohn geſendet (weil er in der Mehrzahl von den Sendenden ſpricht), nothwendig mehrere Götter annehmen (was doch ganz gegen die Tendenz des Alchoran iſt). Auch das Wort Gottes kann keine Creatur ſein; denn durch das Wort Gottes iſt Alles erſchaffen worden. Das Wort Gottes iſt alſo Gott. Iſt es Gott und doch nicht die zweite Perſon, der Sohn, ſo kommt man wieder auf mehrere Götter, das Wort Gottes iſt ein Genoſſe Gottes (particeps Deo). Die Araber müſſen alſo an die Trinität glauben, ſonſt ſind ſie Ungläubige.

Es läßt ſich auch ſo beweiſen: Ihr gebet zu, das Evangelium ſei ein ganz klares und wahres Buch. In dieſem ſteht nun, es ſei Ein

Gott, Vater, Sohn und heiliger Geist. Hiegegen könnet ihr nichts anführen, da das Evangelium von keiner geringern Auctorität als der Alchoran ist, wie dieser selbst behauptet.

So viel von der heiligen Dreieinigkeit.

12.

Christus ist wahrhaft gestorben und gekreuzigt worden.

Es bleiben nun noch einige nicht unerhebliche Abweichungen des Alchoran vom Evangelium zu erläutern übrig.

Im 11. Kapitel des Alchoran steht, Christus sei nicht gestorben, sondern ein Christo ähnliches Subject hätten die Juden aufgehängt, Christus aber nicht getödtet; der unergründbare, weise Gott habe ihn zu sich hinüberwandern lassen (transmigrare fecit). An ihn werden die Männer des Gesetzes vor ihrem Tode glauben und in der Zukunft wird er als ihr Zeuge vor ihnen stehen. Allein das Evangelium und alle Schriften der Schüler, die Weltgeschichte lehrt einstimmig, Christus sei nicht nur gestorben, sondern auch so gestorben, wie es die Propheten vorausgesagt hatten. Da nun nach den Schriften der Späteren der Alchoran nicht so verstanden werden soll, als widerspreche er sich, da er das Evangelium und die Propheten anerkennt, so fragt es sich, was er mit dem Vorerwähnten sagen will. Suchen wir zuerst das dem Evangelium Conforme auf, die Stelle: zuletzt werde Christus der Eine Hirt und die ganze Welt der Eine Schafstall desselben sein. In Uebereinstimmung hiemit lehrt der Alchoran, alle Männer des Gesetzes, des alten wie des neuen und des arabischen, würden vor dem Tage des Gerichtes an ihn wahrhaft glauben. Die ganze Tendenz des Alchoran ist der Glaube an Einen Gott. Somit trennt er in der Behauptung: alle Gesetzesverehrer werden an Christus glauben, diesen von der Gottheit nicht, er erklärt ihn stillschweigend für göttlicher Natur. So sagt auch im Evangelium Christus, wer an ihn glaube, glaube an den, der ihn gesendet. Sodann nehmen Evangelium und Alchoran im letzten Gerichte den gleichen Richter und Zeugen an, der nach dem Evangelium Christus ist. Da auch der Alchoran dies stillschweigend zugibt, wenn er Christus den Zeugen seiner Getreuen in der Zukunft nennt, so erkennt er ihn auch als den Richter an. Nach dem Alchoran ist aber nur Gott der Schöpfer der Richter. Der Mensch Christus ist also als Richter auch Gott. Der Alchoran sagt im 45. Kapitel: „Gott, Schöpfer von Allem, du wirst mit den ermordeten Propheten dich nahen und Alles in der Wahrheit richten.“ Wenn Gott in Gesellschaft der ermordeten Propheten richtet und Christus, der über allen Propheten steht, im Gerichte nicht fehlt, so ist er also auch nach dem Alchoran im Gerichte der oberste aller Propheten, die Wahrheit selbst,

das wahrhaftige Wort Gottes, durch das Alles gerichtet wird, weßhalb das Evangelium mit Recht sagt, Gott der Vater habe das ganze Gericht dem Sohne übergeben, weil er auch Menschensohn ist. Gemäß seiner menschlichen Gestalt urtheilt er, daß die ihm ähnlichen Menschen Kinder Gottes seien, wie er, und so werden sie denn auch Kinder der Unsterblichkeit sein, daß dagegen die ihm Unähnlichen Kinder des ewigen Todes seien. Nach einer milden (pia) Auslegung hat der Alchoran diese Geheimnisse nur den Verständigen (sapientibus) offenbaren wollen. Daher sagt er, er verschweige kein Geheimniß; nur für die Verständigen sei er leicht, für die Andern schwer zu verstehen. Die ungebildeten Araber, welche der Alchoran die schlimmsten unter allen Ungläubigen nennt, durften nicht offen über jene Geheimnisse belehrt werden. Hätte Mahomed ihnen einfach das Evangelium gepredigt und kein besonderes Gesetz gegeben, so wären sie zum christlichen Gesetze übergegangen, das sie beinahe 600 Jahre lang verworfen hatten. Er belehrte sie daher, sie seien Ismaeliten und stammten von Abraham; sowohl Juden als Christen verehrten diesen Patriarchen und hätten seinen Glauben, durch den er so Großes von Gott in dieser und der andern Welt erlangt habe. Wenn die Heiden, welche Abraham nachfolgen, ihre Götzen verwerfen und entweder Mosis oder Christi Gesetz annehmen, so müßten sie, die aus Abraham stammen, sich um so besser halten. Gott habe ihnen Mahomed als seinen Gesandten auserwählt, der weder Jude noch Christ gewesen, da er vor beiden gelebt. Er verwarf die Götzen und wandte sich zur Anbetung des wahren Gottes hin. So brachte Mahomed Viele zur Verwerfung des Götzendienstes, wozu sie vorher das Evangelium nicht gebracht hatte, da die evangelische Vollkommenheit ihnen zu schwer schien. Auch lehrte der Alchoran, daß diejenigen, welche den christlichen Glauben annehmen, aber die Gebote nicht halten, mehr als alle Andern Gott beleidigen und in der Hölle die größten Strafen leiden. Daher verbarg ihnen Mahomed die Geheimnisse des Evangeliums, von denen er glaubte, daß sie später den Verständigen bekannt würden. So blieb ja auch das Evangelium am Anfange Vielen dunkel und unbekannt, bis es nach und nach besser erkannt wurde. Wäre das nicht nützlich gewesen (nisi hoc expedivisset), so hätte Christus zu dem Volke nicht in Gleichnissen geredet.

13.

Christi Kreuzigung ist seine Erhöhung und Verherrlichung.

Wenden wir uns nun dem Mysterium des Todes Christi zu, um zu erkennen, wie es wohl zu verstehen sei, Christus sei nicht am Kreuze gestorben. Für's Erste ist ausgemacht, es stimme mit dem Evangelium überein, daß Christus lebt. Lebt er und wird seine Wiederkunft erwartet,

um alle Männer des Gesetzes zu bekehren, so ist klar, daß die Christen, die sein Evangelium angenommen haben, kein anderes Evangelium annehmen werden, da jenes auch nach dem Alchoran vollkommen ist. Wenn dagegen Andere Schriften folgen, welche dem Evangelium widersprechen, so müssen sie diese verwerfen und das Evangelium annehmen. Dann erst werden sie auf dem rechten Wege sein. Es ist daher ganz ungereimt, wenn die Araber die Verehrer des Evangeliums aus dem Grunde verfolgen, weil der Alchoran nach ihrer Auslegung mit dem Evangelium nicht übereinstimmt. In dieser Verfolgung der Gläubigen und des im Alchoran selbst gebilligten Evangeliums handeln sie vielmehr gegen den Alchoran. Vielleicht sagen sie: in dem Glauben, Christus, das Wort Gottes, sei durch die treulosen Juden an's Kreuz geheftet worden, seien die Christen nicht Christen, sondern Gotteslästerer. Die Christen antworten hierauf: der erst gegen 600 Jahre nach dem Tode Christi verfaßte Alchoran bestätigt das Evangelium, das um die Zeit des Todes Christi geschrieben wurde, und die Propheten, welche von dem Tode Christi weissagten, Christus werde zu der Zeit kommen, in der er auch wirklich kam, er werde so handeln, wie er handelte, so sterben, wie er wirklich gestorben ist. Es verdient Beachtung, daß der Engel Gabriel dem Daniel offenbarte, nach 62 Wochen müsse Christus getödtet werden, wie man bei Daniel 9. Kapitel liest. Das hat also derselbe Engel Gabriel geoffenbart, von welchem Mahomed sagt, er habe ihm den Alchoran mitgetheilt. Wie reimt es sich nun, daß Gabriel auf Befehl Gottes dem Propheten den Tod Christi voraussagte und ihm nach Umfluß dieser Zeit sagt, er sei nicht gestorben, indem er Gott und sich zum Lügner macht? Erwäge auch, daß Christus vor seinem Tode seinen Tod am Kreuze den Jüngern voraussagte. So behaupten es einstimmig die Geschichtsbücher jener Zeit, so haben alle Christen, Juden und Heiden vor Mahomed gegen 600 Jahre lang geglaubt. Man darf also wohl annehmen, daß man, wenn der Alchoran dies verneint, dem Evangelium glauben muß, da jener keinen Grund für seine Behauptung beibringt. — Einige sagen, dem Verfasser des Alchoran habe die Kreuzigung wohl eine Lästerung geschienen, man dürfe sie von einem so großen Propheten nicht annehmen, da sie ihm nicht zur Ehre gereicht hätte. In diesem Falle hat er das Mysterium des Kreuzes Christi nicht verstanden. Die Kreuzigung Christi ist seine Erhöhung und Verherrlichung, die Rechtfertigung und das Leben der Christen und die Auferstehung aller Menschen. Viele Könige und Fürsten haben die Christen wegen ihrer Verehrung eines Gekreuzigten verspottet und verfolgt, wie Egeas in Achaia Andreas, den ersten Jünger Christi. Andreas erklärte jenem, dies sei die Folge seiner Unkenntniß des Mysteriums des Todes Christi am Kreuze, den die Heiden nicht zu

faſſen vermöchten. Als der Apoſtel Paulus vom Kreuze Chriſti predigte, das den Juden ein Aergerniß, den weltweiſen Griechen eine Thorheit war, ſchwieg er nicht, bis er das Geheimniß der Erlöſung den Chriſten enthüllt hatte. Hätte der Alchoran den Arabern die Kreuzigung Chriſti, ohne zugleich das Geheimniß aufzuſchließen, offen gelehrt, ſo hätte er in ihrem Sinne Chriſtus nicht verherrlicht. Nach einer mildern Auslegung wollte er wohl den ſchmählichen Tod Chriſti den Arabern verbergen und daher lehren, er lebe noch und werde wiederkommen. Er hätte auch ſeine Auferſtehung vom Tode, vermöge der Gewalt, die er nach ſeiner Ausſage im Evangelium hatte, ſein Leben hinzugeben und wieder zu nehmen, nicht lehren können, außer wenn er ihn nicht als einen bloßen Menſchen, ſondern auch als Gott auffaßte, welches Letztere aber nach dem Alchoran mit der Einheit Gottes im Widerſpruch war. Auch paßte es, wie ich ſogleich zeigen werde, ſonſt nicht zu ſeinem Glauben, zu lehren, Chriſtus ſei bereits vom Tode auferſtanden, weßhalb er vermuthlich ſo geſprochen hat. Er ſpricht indeß in einer Weiſe, daß die Verſtändigen wohl zwiſchen den Zeilen leſen (elicere) können, das Evangelium habe das Wahre.

14.

Nach dem Alchoran hat Gott die Seele Chriſti an ſich gezogen, ihn aus dem Leibe wandern (transmigrare) laſſen und zu ſich hinüber genommen.

Als die Ungläubigen mit Chriſtus treulos zu verfahren anfingen und ihn durch den Tod zu vertilgen trachteten, wurden ſie nach dem Alchoran hintergangen. Denn der Schöpfer redet dort Chriſtus alſo an: „Indem ich deine Seele an mich zog und erhöhte, habe ich dich von den Ungläubigen befreit.“ Dann anderswo: „Gott ließ Chriſtus aus deſſen Leibe zu ihm auswandern.“ Und wieder: „Gott hat Chriſtus an ſich angezogen (assumpsit)“. Die Chriſten geben dies Alles zu: denn als Jeſus nach dem Evangelium mit lauter Stimme am Kreuze zu ſeinem Vater rief, warum er ihn verlaſſen habe und beifügte, er empfehle ſeinen Geiſt in ſeine Hände, den er unter dieſem Rufen aufgab, da bewahrheitete es ſich, daß Gott ſeine Seele an ſich gezogen habe. Denn Seele und Geiſt ſind Ein und dasſelbe. In der Auferſtehung erfüllte ſich das Hinüberwandern (transmigratio); denn ſie war der Uebergang durch den Tod zum unſterblichen Leben. So ließ ihn Gott zu ſich, der allein in der Unſterblichkeit wohnt (qui solus habitat immortalitatem), hinüberwandern, was die Chriſten Peſchah nennen, von welchem auch der Alchoran redet. In der Himmelfahrt Chriſti vollzog ſich ſein Hinaufgenommenwerden (assumtio). — Nach Mahomed haben die Juden nicht Chriſtus getödtet,

ſondern einen Andern, der ihm ähnlich war, und nirgends erwähnt er der Kreuzigung. Vielleicht wollte Mahomed alſo argumentiren: Chriſtus lebt, alſo iſt er durch die Juden nicht getödtet worden, denn wie könnte er ſonſt leben, außer durch die Auferſtehung; dieſe iſt aber noch nicht erfolgt, ſondern erfolgt erſt in der Zukunft. Vor dieſem Tage der Auferſtehung muß Alles, was[1]) Leben hat, ſeien es Engel oder Menſchen oder andere lebende Weſen, ſterben, damit die allgemeine Auferſtehung und Wiederkunft (reditio) erfolgen kann. Somit war Chriſtus, der, wie ausgemacht iſt, lebt, nie getödtet; er wird jedoch einmal ſterben und am Tage der Auferſtehung auferſtehen. Das iſt der Glaube Mahomeds, der im Alchoran, wiewohl nur da und dort vorkommt. Gleichwohl ſagt er Kap. 48: „Beim erſten Poſaunenſchall verfällt Alles dem Tode, was nicht die Rechte Gottes beſchützt, beim zweiten lebt alles wieder auf.“ Das iſt wegen des Folgenden wohl zu merken. Mahomed lehrt auch, nur Gott ſei der Auferwecker der Todten; von den ſchon Auferweckten und den noch Aufzuerweckenden dürfe man nicht glauben, ſie ſeien bereits von den Todten auferſtanden. Sie müſſen daher vor dem Tage der Auferſtehung noch einmal ſterben. Auch liegt nach ihm zwiſchen dem Todestage und dem Tage der Auferſtehung keine wahrnehmbare Zeit zwiſchen inne. Wenn Abel, Adams Sohn, der erſte Geſtorbene, auferſteht, ſo wird er meinen, er ſei nicht länger todt geweſen, als derjenige, welcher kurz vor dem Tage der Auferſtehung ſtirbt. Im 55. Kap. heißt es: „Am Tage des Gerichtes, an welchem Jedem unſer Gebot offenbar wird, wird Jeder herankommen, als hätten ſie nur Eine Stunde eines Tages ſich verweilt.“ So auch Kap. 25 und an vielen andern Stellen. Die mittlere Zeit zwiſchen dem Tode und der Auferſtehung bringt er nicht in Anſchlag, obobwohl er ſagt, daß diejenigen, die für Gott zu ſterben ſcheinen, nicht wirklich ſterben. So ſagt auch der Alchoran: „Niemand halte die aus Gehorſam gegen Gott Gefallenen für todt, vielmehr für geſund und lebend.“ Ein andersmal: „denen, die aus Gehorſam und Liebe zu Gott in den Tod gehen, naht ſich die göttliche Liebe und gewährt ihnen Freuden.“ Und wieder: „die auf den Wegen Gottes ſterben, darf man nicht für todt halten; erfreut von der Güte und Liebe Gottes leben ſie bei Gott, harrend ihrer Hinterbliebenen, nichts fürchtend.“ Obwohl daher Mahomed ſagt: „jede Seele (anima) wird den Tod koſten“, ſo folgt er doch dem Evangelium, welches ſagt, man dürfe Die nicht fürchten, welche nur den Körper, aber nicht die Seele tödten können, wohl aber Den, der außer dem Leibe auch die Seele in die Hölle ſtürzen kann; er folgt den Büchern der „Weisheit“, nach welchen die Gerechten, wenn ſie auch in den Augen

1) Im Texte: omnia, quo vitam habent, ſtatt omnia, quae v. h.

der Unverständigen zu sterben scheinen, dennoch leben und im Frieden sind. Nichtsdestoweniger müssen die Seelen Solcher (nach dem Alchoran) sterben, damit sie bei der allgemeinen Auferstehung, welche er den Tag der Wahrheit nennt, auferstehen. Denn es heißt im Alchoran: „Am Tage der Wahrheit, an welchem die Seelen und Engel auferstehen.“ Und in den Lehren an Abdalla: „An jenem Tage wird Gott dem Engel des Todes befehlen, jede lebende Creatur zu tödten: alle Engel, Teufel, Menschen, Vögel, Fische und Thiere des Waldes und Feldes. Alles ist todt, außer Gott.“ Er fügt bei: „Zuletzt wird Adriel, der Todesengel, sich selbst tödten.“ Dann folgt die Auferstehung. „Raphael nimmt die Posaune, die 500 Jahre lang ist, er steht in Jerusalem, bläst in sie und bläst alle ihm inzwischen anvertrauten Seelen hinaus, die zu ihren Körpern eilen.“ — Nach dieser Ansicht ist es gewiß, daß Christus von den Juden seiner Seele nach nicht getödtet wurde; denn sie hätten ihn wegen seines Gehorsams gegen Gott getödtet, und als Solcher darf er nicht für todt gehalten werden. Daß die Juden Christus gekreuzigt haben, ist (nach dem Alchoran) ganz irrig; was aber im Alchoran dabeisteht: „indem sie sich als die Urheber (auctores) seines Todes bekennen, fühlen sie in ihrem Innern eine nicht geringe Beklommenheit (ambiguitatem), allein getödtet haben sie ihn nicht,“ ist wohl zu beachten. Nach diesen Worten scheint nicht geläugnet zu sein, daß die Juden nicht die Urheber des Todes Christi sein könnten, wenn sie ihn auch nicht getödtet haben. Der Alchoran läugnet also die Kreuzigung Christi nicht ganz und gar (in toto), die Pilatus, wenn auch nicht die Juden, vornehmen lassen konnte, so wie es im Evangelium steht.

15.

Von der Auferstehung Jesu Christi.

Daß Christus ohne Leiden (expers malorum) gestorben und durch seine eigene Kraft lebendig auferstanden ist, scheint aus dem 28. Kap. des Alchoran klar hervorzugehen, wo Christus unter Anderem also spricht: „Gott hat mich als Einen, der frei von Leiden ist, erschaffen; über mir ruht die Hand Gottes (divina salus) am Tage meiner Geburt und meines Todes, aus welchem ich lebendig hervorgehe.“ Dies ist ein wahres Wort über Christus, den Sohns Mariens, worüber jedoch Viele verschiedener Ansicht sind. Beachte, daß von dem Tage des Todes, nicht von dem der allgemeinen Auferstehung, die er anderswo auf Johannes, den Sohn des Zacharias, anwendet, die Rede ist, wenn er sagt, die Hand Gottes sei über Johannes am Tage seiner Geburt, des Todes und der Auferstehung. Ich verstehe daher jene Stelle so, Christus sei vor der allgemeinen Auferstehung gestorben und wieder auferstanden, wie es das

Evangelium lehrt. Es ist demnach nicht wahr, Christus und alles Lebende sterbe beim Schalle der Posaune oder durch den Todesengel Adriel, wie in der Lehre Mahomeds zu lesen ist. Zur Berichtigung dieser Behauptung wird daher Kap. 42. beigesetzt: „Alles unterliegt dem Tode, außer was die Hand Gottes beschützt". Wenn irgend Einer, so ist Christus dieses Schutzes würdig; ja er selbst ist jene rechte Hand Gottes oder Macht, durch welche Gott Alles gemacht hat und noch macht. Von Belang ist auch, was man in der Chronik Mahomeds und seiner Nachfolger liest, Maria, die Mutter Jesu, habe diesen fünf Jahre überlebt und 54 Jahre gelebt.

Doch saget mir, ihr Gesetzeskundige der Araber! Wenn die für Gott Gefallenen nicht todt sind, weil sie bei Gott leben, so werden ihre Seelen getrennt vom Körper leben. Müssen nun ihre Seelen am Tage des Todes alles Lebenden sterben? Saget ihr: ja, so erwiedere ich: wird nicht ein Freund Gottes, der auf den Wegen Gottes wandelt, wenn er an jenem Tage durch den Engel Gottes getödtet wird, ebensowenig seiner Seele nach sterben, wie wenn er schon längst getödtet worden wäre? Ist dem so, so wird ein Solcher also der Seele nach am Tage [1]) der allgemeinen Auferstehung nicht todt sein, somit auch nicht die früher für Gott Gefallenen, weil die ja in keiner schlimmen Lage sein werden. Die Seele aller Dieser wird daher nie sterben und auferstehen, wiewohl der ganze Mensch, bestehend aus Seele und Leib, welcher todt war, auferstehen wird. Da es nicht angeht zu sagen, die todte und ganz erloschene Seele des Sünders werde von Gott wieder zum Leben erweckt, damit sie ewig in der Hölle brenne, so ist offenbar die Lehre Christi wahr, die Seele könne nicht getödtet werden. Es muß daher die Stelle im Alchoran: „Alles ist todt außer Gott" im Verhältniß zu Gott verstanden werden, der allein in der Unsterblichkeit wohnt (inhabitat immortalitatem), durch welchen alles Lebende insoferne lebt, inwieferne Gott ihm Leben verleiht. Gott verleiht aber der vernünftigen Seele die Freiheit, in Folge deren sie gerichtet wird, wenn sie den Irrthum der Wahrheit vorzieht; sie kann daher nicht untergehen, da sie dem göttlichen Gerichte unterworfen ist (cum sit subjectum divini judicii). Da die vernunftlosen lebenden Wesen nicht gerichtet werden können, und es daher nicht nothwendig ist, daß sie zum Gerichte auferstehen, so würden sie umsonst auferstehen. Wie sollten sie auferweckt werden, da die vorige Seele doch nicht mehr in ihren Körper zurückkehren würde, indem dieselbe durch den Tod ganz erloschen und zu Nichts geworden ist? Und wie sollte die reine geistige Natur, die

1) Der Text hat: Non erit igitur ille secundum animam Dei generalis resurrectionis mortuus. Statt Dei ist offenbar zu lesen: die.

aus keiner vorhergegebenen Materie erschaffen wird (cum creetur ex nulla praejacenti materia), wie sollte diese auferstehen? Deßhalb haben Engel und Dämonen keine Auferstehung, da sie rein geistige Naturen und bereits gerichtet sind. Es müssen auch nicht alle einst zu richtenden Wesen zu Gott, aus dem sie sind, zurückkehren, da es bei ihm kein Vergessen, keine Vergangenheit gibt. Somit müssen die Araber jene nicht mit dem Evangelium harmonierenden Sätze im Sinne des christlichen Glaubens auffassen. Nicht ohne guten Grund nennt der Alchoran das Evangelium oft ein sehr helles Licht und den rechten Weg. Unrichtig ist die Behauptung, Christus werde noch einmal sterben und zuletzt mit den Andern auferstehen; wahr ist nur, daß er von den Todten auferstanden ist.

16.

Das Mysterium der Geburt und des Todes Christi.

Um die Ursache des Kreuzestodes Christi einzusehen, müssen wir voraussschicken, daß Gott Alles zur Offenbarung seiner Herrlichkeit erschaffen hat. Da ein unbekannter König in seiner Herrlichkeit ebensogut für keinen König, als für einen König gehalten wird und aller Ehre und Erweise seiner Güte entbehrt, so wendet er alle seine Thätigkeit darauf, daß seine Macht und Herrlichkeit geschaut und er als ein großer König erkannt, geehrt und verherrlicht werde. Er gibt sich aber nur den mit Verstand Begabten zu erkennen. So hat auch Gott geistige Naturen, fähig, seine Herrlichkeit und Wahrheit zu erkennen, geschaffen, um erkannt zu werden, und um dieser geistigen Naturen willen die ganze unter ihnen stehende Welt (cuncta inferiora). Um seiner selbst willen hat er Alles gewirkt, wie im 94. Kapitel des Alchoran steht, er sei der Anfang und das Ende aller Dinge. Der Mensch, der unter den geistigen Naturen die unterste Stelle einnimmt, hat den Geist nur als Potenz (in potentia) und bedarf eines andern Actes, der ihn aus der Potenz zur Actualität bringt. Er ward ins Paradies gesetzt, mit Unschuld geziert (dotatus innocentia), auf daß er unschuldig, im Gehorsam gegen Gott lebend, durch Gottes Gnade zuletzt zur Anschauung der Herrlichkeit seines Gottes gelange und zum Genusse derselben. Weil aber der freie Mensch durch Ueberredung des Teufels es vorzog, mehr durch Wissen (per scientiam), als durch Unschuld und Gehorsam sich zu erheben (ascendere), verweigerte er Gott den Gehorsam, um nach den Verheißungen des Teufels aus sich Gutes und Böses zu wissen (ut secundum promissa diaboli esset per se sciens bonum et malum). Nach Verlust der Unschuld wurde er aus dem Paradiese verstoßen. Er, der vorher, wenn er standhaft blieb (si stetisset) beständig hätte leben können, wurde sterblich und unwissend

(ignorans). Es war ihm nie mehr möglich, mit aller seiner Anstrengung zur Unsterblichkeit und Anschauung der Herrlichkeit Gottes, die kein Sterblicher schauen kann, zu gelangen. Es gab kein anderes Mittel, als wenn Der, welcher ihn zu diesem Zwecke erschuf, ihn aus Gnade wiederschuf (denuo gratiose reformaret). Zur Vorbereitung dieser Wiedergeburt (ad hanc reformationem aptandam) sollte der Mensch an sich die Probe machen (probatus est homo), ob er durch das natürliche, ihm anerschaffene Gesetz voranschreiten könne. Später kam das geschriebene Gesetz hinzu und erweckte in ihm die Hoffnung auf die Verheißungen Gottes, zuerst im Gebiete des Sinnlichen, dann in dem des Geistigen. Von allen Propheten wurde der von Gott als Erlöser aller Menschen zu sendende Messias als künftig erscheinend vorausgesagt, welcher, mit der Kraft Gottes ausgerüstet, das Volk Gottes vollständig reformiren und erlösen sollte. Lange erwartet kam er endlich vom Himmel als höchster Gesandter und Gottes Sohn in Menschengestalt, arm und unansehnlich, der Sohn der armen Jungfrau Maria in die Welt und ward Jesus Christus genannt. Seine göttliche Kraft und Macht bewies er durch seine himmlische Lehre und göttliche Wunderthaten, damit Jedermann sehe, in ihm wirke Gott der Vater, der ihn gesandt, und seine Worte seien Worte des wahrhaftigen Gottes. Johannes, des Zacharias Sohn, legte von ihm das zuverlässigste Zeugniß ab. Er verkündete, was er bei seinem himmlischen Vater gesehen. Wer seine Worte aufnahm, erfuhr es in sich, daß er das wahrhafte Wort Gottes sei. Der geliebte Sohn Gottes gab Allen, welche an ihn als den Sohn Gottes glaubten, die Macht, Kinder Gottes zu werden. Denn dahin ging all sein Streben, daß man an ihn als den Sohn und das Wort Gottes glaube (ut crederetur filius et verbum Dei); denn dann würden auch alle seine Lehren angenommen, seine Verheißungen über das künftige Reich Gottes, Auferstehung der Todten und ewiges Leben zweifellos geglaubt und seine Gebote befolgt. Wer sollte noch sündigen, wenn er von dem keinen Zweifel zulassenden Worte Gottes weiß, die Sünde bringe den ewigen Tod? Wer sollte nicht bis in den Tod gehorsam sein, wenn er vom Worte Gottes erfährt, daß er für den zeitlichen Tod von Gott, dem gerechten Vergelter, das ewige Leben erhalten werde? Wie kann der Mensch an den Verheißungen noch zweifeln, wenn sein Glaube ihm mit aller Bestimmtheit sagt, es seien Verheißungen Gottes? Jesus kam in die Welt ohne jegliche Begierlichkeit des Fleisches, nicht durch den Willen eines Mannes, dem Tode nicht unterworfen, der wegen der wirklichen Sünde der Stammeltern und wegen der Erbsünde aller ihrer in der Begierlichkeit des Fleisches erzeugten Nachkommen über Alle kommt, bei denen es Gott zuläßt. Der sündenlose (innocens) Jesus war daher frei vom Tode, da er weder in Sünden geboren wurde, noch

je eine Sünde vollbracht hat. Ueber den himmlischen Vater, dessen Reich und Glorie offenbarte er, was nur er, kein Anderer wissen konnte, da Niemand je den Vater in dieser sinnlichen Welt, in der er unsichtbar ist, gesehen hat; er offenbarte sich als den Weg, die Wahrheit und das Leben. Die Schrift legte er aus, weil sie von ihm sprach (quoniam de ipso erant); durch Wort und That zeigte er, er sei der Arzt gegen alle Krankheiten des Körpers und der Seele, auch gegen den Tod selbst. Er lehrte, er sei der König und Messias, doch sein Reich sei nicht von dieser Welt; diese Welt, dieses Leben müsse man für nichts halten, im Vergleiche zum zukünftigen. Nach vielen Zeichen und Wundern, durch die er zeigen wollte, man müsse dieses Leben für die Wahrheit und das unsterbliche Leben darangeben und Gott selbst bis zum schmählichen Tode des Kreuzes gehorchen, ging er, der, wenn er wollte, unsterblich sein konnte, in den Tod, indem er so Gott, seinen Vater, der es so wollte, verherrlichte und durch seinen unschuldigen Tod Allen, die ihn im Glauben annehmen und in sich ausgestalten (ipsum inducentibus), das ewige Leben bei ihm verdiente. Der vollzogene Tod des unschuldigen eingebornen Sohnes Gottes, den dieser in seiner menschlichen Natur erduldete, hatte zu seinem Verdienste die Befreiung aller durch den Satan, den Urheber des Todes, Gefangenen ꝛc. Im Tode Christi ist jeder Gläubige, der ihm eingegliedert ist (eidem incorporatus), gleichfalls gestorben und hat als Verdienst das Leben. Alle mit dem Messias gekreuzigten und gestorbenen Christgläubigen haben als Verdienst das ewige Leben in Christus erlangt. Am dritten Tage stand er durch eigene Macht auf, denn er hatte Macht, sein Leben im Tode hinzugeben und es in der Auferstehung wieder zu nehmen. Seine Auferstehung ist es, durch welche alle Menschen, die mit ihm gleicher menschlicher Natur sind, die in ihm dem unsterblichen Leben geeinet ist, auferstehen. Er stand auf, um thatsächlich zu beweisen, man müsse an die Auferstehung der Todten glauben, die am Tage des Gerichts erfolgen werde. In seinem Tode sterben wir, in seiner Auferstehung werden wir wieder erweckt; durch ihn haben wir den Zugang zu Gott Vater, um ihn zu schauen in seiner Herrlichkeit und mit ihm Jesus Christus, seinen ewig gepriesenen Sohn.

Aus dieser kurzen Darstellung erhellt, daß der schmähliche Kreuzestod Christi sehr große Geheimnisse in sich begreife, und ebenso nothwendig für die Gläubigen als glorreich für Christus sei. Dieser starb, um seinen Vater zu verherrlichen, um zu zeigen, wie groß Der ist, dem der Messias mit Aufopferung seines Körpers, im schmählichsten und schmerzlichsten Tode bis zur Grenze aller Schrecken gehorchte; wie groß das Erbarmen dieses Gottes ist, der allen Christusähnlichen wegen ihrer Ge-

meinschaft mit dem Tode des Sohnes, mit diesem seinem geliebten Sohne das Reich des ewigen Lebens zum Besitze ertheilt. Der Tod Christi verherrlichte aber auch Jesum als den Sohn voll göttlicher Liebe, der nicht so mitleidig, erbarmungsvoll und bereitwillig im Gehorchen bis zum Tode gewesen wäre, wäre er nicht ganz vollkommen und Gott gleich (Deiformis) gewesen. Mit seinem Blute gab er von dem Vater das Zeugniß, er sei über Alles zu lieben, seine Verehrung, die Befolgung seiner Gebote, die Verherrlichung des künftigen Lebens müsse bis zur Verachtung dieses elenden Lebens gehen. Christus zeigt, die Verheißungen seines Vaters und seine eigenen Vorhersagungen seien erfüllt, wahrhaftig sei der Vater und er selbst die Wahrheit desselben. Alle Wissenschaft, alle Geheimnisse der heiligen Schrift sind durch ihn enthüllt.

Das wissen alle Kinder des Lichts, die Christus nachfolgen; den Söhnen der Finsterniß, den Kindern dieser Welt, denen der Geist Christi fehlt, bleibt es ewig verborgen.

17.

Von der Frucht des Todes Christi.

Ein eifriger Araber könnte sagen: wenn der Tod Christi den Vater, den Schöpfer des Alls, verherrlicht, so ist er allerdings machtvoll und rühmlich, und es wäre mir erwünscht, hierüber noch vollständiger belehrt zu werden. Solchem Eifer will ich nach meinem geringen Vermögen noch Einiges mittheilen, damit Jeder die Wahrheit jener Behauptung einsehe.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Sünde eine Trennung zwischen Gott und dem Menschen bewirke, wie der Prophet sagt: „eure Sünden haben zwischen euch und eurem Gott eine Trennung bewirkt," und David, ein Nachahmer Gottes, sagt: „die Sünder hasse ich." Diese Sünde kann von der Abstammung herrühren, so daß der in Sünden von seiner Mutter Empfangene in Unreinigkeit und Fleischeslust lebt, wie derselbe Prophet von seiner Abstammung aussagt. Auf diese Weise sind wir Alle aus Adam von der Mutter nach dem Willen des Mannes empfangen; Keiner hat die gottgefällige Reinheit, wie Hiob sagt: „Kann der Mensch gerecht sein im Vergleiche zu Gott, oder der vom Weibe Geborene rein erscheinen?" Wir werden als Kinder des Zorns mit dem Geiste der Begierlichkeit des Fleisches geboren, der nicht aus dem geistigen Himmelreiche unseres unkörperlichen Gottes ist. Aus der Geneigtheit zum Bösen, die wir von Kindheit an haben, erfahren wir, daß uns nicht der gute Geist Gottes regiert, und zwar erfahren wir dies in uns durch eine Gabe Gottes. Gott hat nämlich den Menschen so geschaffen, daß er beim Anblick eines Uebels erschrickt, wie der Alchoran Kap. 79 sagt. — Jeder von Adam auf dem Wege der Begierlichkeit Geborene ist

also theils durch die Erbsünde, theils durch wirkliche Sünden von Gott getrennt, mit einziger Ausnahme von Christus, der auch nach dem Zeugnisse des Alchoran von der Mutter und Jungfrau Maria, die nie gesündigt hat, ohne Zuthun eines Mannes, ohne fleischliche Lust, ganz rein geboren ist. Er ist kein Sohn des Zorns, des Hasses und Abscheues, sondern ganz rein; daher der Liebling Gottes unter Allen, die lebten oder noch leben werden. Nie beging er eine wirkliche Sünde, denn von ihm steht geschrieben: „er beging keine Sünde und kein Trug ging aus seinem Munde hervor." Er war somit von Gott nie getrennt, die göttliche Weisheit nahm ihn zur Einigung mit sich an (in sui unionem assumsit). Wie die Weisheit ein böses Herz und einen der Sünde dienenden Körper verabscheut, so liebt sie eine reine Seele und einen von jeder sündlichen Befleckung reinen Körper; sie feiert mit einer solchen Seele eine ewige Vermählung (sibi perpetuo foedere desponsat). Christus ist der erst- und zugleich eingeborene Sohn des Königs der Tugenden, des Königs der Herrlichkeit. Wenn nach Moses Gott sagte: „mein erstgeborener Sohn ist Israel," so ist ohne Widerrede Christus in Israel der Erste von Allen, weil er der Messias ist; der Erstgeborene Gottes ist in die Welt gesandt, der zugleich der eingeborene Sohn Gottes ist, wie Christus selbst sagt: „wer nicht an mich glaubt, ist schon gerichtet, weil er nicht an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes glaubt." Wenn Gott diesen seinen erst- und eingeborenen Sohn für die Erlösung der Welt hingegeben hat, so hat er gewiß die Welt auf das Höchste geliebt. Dies bezeugt das Evangelium mit den Worten: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahin gab." Sind wir also nicht um einen theuren Preis erkauft, durch das kostbare Blut des eingeborenen Sohnes, um Gott anzugehören, die wir vorher dem Fürsten der Finsterniß gehörten? Der Alchoran sagt, Adam habe das Gebot Gottes nicht erfüllt und sei so dem Recht des Todes verfallen (jus mortale subivit). In Folge der Sünde des Stammvaters verlor das ganze Menschengeschlecht die Unschuld (innocentia), die allein im Himmelreiche eine Stätte findet; unterworfen dem Fürsten dieser Welt, ward es auf ewig verdammt, der Anschauung der Herrlichkeit Gottes beraubt zu sein, und dies ist der Tod der geistigen Natur; es büßte seine Schuld im Tode des eingeborenen Sohnes, der für Alle, die ihn als Messias und König des geistigen Lebens aufnehmen, in den Tod ging. So haben Alle, die in seinem Tode gestorben sind, Genugthuung geleistet, und sind von dem Sklavenjoche des Fürstens des Todes befreit. Der kostbare Tod des Eingeborenen, den Gott mehr als alle Andern liebte, hat deßhalb volle Genüge geleistet, weil es der Tod Dessen war, der den Schmerz des Todes aufhob (quia fuit mors praecidentis dolorem mortis), wie

der Prophet ſagt: „ihn (den Schmerz) kennen alle Sterbenden nicht.“ Derſelbe ſagt: „er hat unſere Schmerzen getragen.“ Sehen wir auf den gläubigen Abraham, den Vater des Glaubens, hin, auf die Größe ſeines Verdienſtes, da er ſeinen einziggeborenen Sohn Iſaak Gott zu lieb dem Tode weihen wollte, ſo erkennen wir ſogleich die Größe des Verdienſtes des Meſſias, der ſich, Gott zu gefallen, für die Erlöſung der Menſchheit in den Tod hingab. Erkenne die unausſprechliche Liebe Gottes, der ſeines Sohnes nicht ſchonte, ſondern ihn für uns Alle hingegeben hat! Verdiente er nicht, gleich Abraham, eine unzählbare Menge von Söhnen und Erben ſeines himmliſchen Reiches zu erlangen? Und was verdiente Jeſus, der eines ſo ſchmählichen und ſchmerzlichen Todes ſtarb, der alle Schmerzen der Sterbenden übertrifft? Weil er das Leben hingab, ſo verdiente er gewiß Auferſtehung von den Todten für ſich und ſeine dem Vater erworbenen Brüder, unter welchen er gleichſam der Erſtgeborene iſt, der an der Spitze vieler Brüder ſteht. Das Reich der geiſtigen Himmel dürfen wir nicht wie ein irdiſches Reich betrachten, von welchem Jeder um ſo weniger hat, je Mehrere daran Antheil haben; ſondern da Er ſelbſt ohne Verminderung (absque defectu) von Unzähligen geſchaut und erkannt werden kann, ſo kann das geiſtige Reich Chriſti von unzähligen Geiſtern und von Jedem ſolidariſch in Beſitz genommen werden (ipsum regnum intellectuale ab innumeris intellectibus potest a quolibet in solidum possideri). Geiſtig iſt das Leben der Auferſtehenden, ſo daß ſie wiſſen und ſich deſſen freuen, daß ſie leben. Wäre es eine Vergeltung des für Gott ſterbenden Gläubigen, wenn er im Tode bliebe oder nicht wüßte, daß er lebe? Lieber will der Menſch nicht ſein, als ohne allen Geiſt ſein. Daher erfolgt die Auferſtehung des Menſchen zum geiſtigen Leben nur durch die Weisheit, die ein ſchmackhaftes Wiſſen (sapida scientia) iſt, welches empfindet und weiß, daß es lebt. Die Weisheit, an welcher alle geiſtigen Naturen participiren, hat im Meſſias ihren Meiſter (in Messia magisterium habet). Durch das Theilnehmen an dieſer Meiſterſchaft lebt Jeder, der in Chriſtus auferſteht, weil dieſer die Auferſtehung und das Leben iſt. Daraus erhellt nun, wie viel das Werk der Wiedergeburt (reformationis) des Menſchengeſchlechts erhabener iſt, als das Werk ſeiner Erſchaffung, und wie weiſe Alles hier geordnet iſt. Die Weisheit nun, welche Alles, ſowohl was den Tod als die Auferſtehung Chriſti anbelangt, auf das Weiſeſte angeordnet hat, iſt, obwohl ſie Chriſtus nie verlaſſen hat, niemals geſtorben, auch als Chriſtus gemäß ſeiner Menſchheit durch die Trennung der Seele und des Körpers ſtarb. Auch iſt es keine andere Weisheit, welche den Menſchen Jeſus angenommen hat (assumsit) und durch welche Alles erſchaffen wurde (der Alchoran ſcheint dieſe die Seele Gottes zu nennen, wenn er ſagt, die

Seelen der Menschen participiren insoweit an der Seele Gottes, als die Weisheit in ihnen wiederscheint); allein die Seele Christi war der Fülle der Weisheit Gottes geeinet. Daher sagt der Alchoran, Gott habe im eigentlichen Sinne seine Seele Christus gegeben, und daß dieser sie vom Mutterleibe an gehabt habe, zeigt der Alchoran an mehreren Wundern. Nach ihm sprach Christus zu seiner Mutter im Momente der Geburt tröstende Worte. Er vertheidigte seine Mutter an seinem Geburtstage vor den Verwandten, welche gegen sie Argwohn hegten. Er unterhielt sich mit unmündigen Kindern als wären es Greise, und redete zu Lehmgebilden, um Menschen oder Vögel daraus zu machen. So behauptet Mahomed in seiner Lehre und im Alchoran. Christus machte durch ein Wort den Blindgeborenen sehend, Aussätzige und andere Kranke gesund, brachte Todte ins Leben zurück. Dieses und mehreres Andere kann aus dem Evangelium und Alchoran entnommen werden, welcher letztere Christus auch einen Weisen nennt, indem er ihm den nämlichen Namen gibt, wie Gott, der sehr oft unbegreiflich und weise genannt wird. Gibt er also zu, Christus sei der absolut Weise, wie auch Gott der Vater, so ist die Weisheit Gottes des Vaters keine andere, als die Christi, sondern Gott der Schöpfer wirkt Alles durch seine Weisheit, welche Christus ist. Das ist die unverwelkliche Weisheit, die jedem Geiste Leben gibt, der ohne die Weisheit todt ist. Die Ergreifung derselben ist der Endzweck bei Erschaffung der geistigen Natur. Der Mensch kann sie ohne den Mittler Christus, in welchem die allen Menschen gemeinsame menschliche Natur der höchsten Weisheit in unauflöslicher Weise geeinet ist, in seiner menschlichen Natur für sich nicht erreichen. Christus ist daher der Meister, der die Lehre und das belebende Wort für unsern Geist hat, der Enthüller aller Schätze der Gottheit, der Verkündiger (ostensor) des Vaters, des Quells der Weisheit und Herrlichkeit. Dieses Verkünden ist ein Aufnehmen der Weisheit, das den Geist ewig belebt und Christus, dem Sohne Gottes ähnlich macht. Das ist die wahre Glückseligkeit, die ewige Herrschaft im Himmel, in höchster Wonne. Diese Verheißungen Christi haben für Alle, die ihn aufnehmen, volle Gewißheit.

18.

Vom Paradiese.

Ein Araber könnte sagen: die Aufschlüsse des Alchoran über das Paradies und die Verheißungen des Evangeliums gehen weit auseinander. Der Alchoran verheißt den Gläubigen und Anhängern des Gesetzes die Erfüllung aller Wünsche und schildert diese Wünsche als solche, von welchen gewöhnlich die Wollüstigen erfüllt werden. Das Evangelium aber verheißt nur eine geistige Glückseligkeit, bestehend in der geisti-

gen Anſchauung, Wiſſenſchaft, Weisheit und Erkenntniß. Wir antworten hierauf: immer iſt es uns vorgekommen, zwiſchen dem Paradieſe Mahomeds und Chriſti ſei ein Unterſchied, wie zwiſchen Sinnlichem und Geiſtigem, oder zwiſchen Sichtbarem, das zeitlich, und dem Unſichtbaren, das ewig iſt; ein Verhältniß, das überhaupt zwiſchen Alchoran und Evangelium beſteht. Einige geben indeß zur Entſchuldigung des Verfaſſers des Alchoran an, er habe dadurch nur die ungebildeten Araber zum Glauben an den Einen Schöpfer beſtimmen wollen: der ihnen das zeitliche Leben gegeben, werde ihnen auch im Jenſeits ein Leben, ohne Mangel, viel beſſer als dieſes zeitliche, geben. Zu dem Ende habe er mehrere Gleichniſſe, anſchauliche Bilder hievon gegeben, die er jedoch nicht weiter ausführte, ſondern den Verſtändigen als bekannt überließ. Hätte er dieſe Bilder nicht von dem ſinnlichen Leben genommen, um die Süßigkeit des zukünftigen Lebens zu ſchildern, ſo hätten die Araber die Sache nicht verſtanden und wären durch ihnen unbekannte Verheißungen nicht angetrieben worden. Er ſagt nämlich 51. Kapitel: „die Gläubigen und die Mildthätigen werden im Beſitze der ſchönſten Gegenden des Paradieſes alle ihre Wünſche erfüllt ſehen; dies iſt ihr größter Gewinn, dies ihre ſchönſte Wonne.“ Er ſcheint daher den Einen Gedanken ausſprechen zu wollen, daß Gott den Gläubigen, ihm Dienenden vergilt nach der Hoffnung und Sehnſucht des ihm Dienenden: für zeitlichen Dienſt erlangt er Zeitliches, für Ewiges — das Ewige, für Sinnengenuß — wieder Sinnengenuß, für Geiſtiges wird ihm Geiſtiges zu Theil; denn 6. Kapitel ſagt er: „Gott, der alle Wünſche kennt und überaus reich (omnium dives) iſt, gibt denen, die Zeitliches ſuchen, Zeitliches, die nach Himmliſchem ſtreben, Himmliſches als höchſtes Gut.“ Im 51. Kapitel ſagt er: „Wer nach den Gütern dieſer Welt ſtrebt, dem geben wir ſie, aber am Andern hat er keinen Antheil.“ Wenn er daher im 1. Kapitel ſagt, die Guten gehen in das Paradies ein, wo ſie herrliches Waſſer, alle Arten von Obſt, verſchiedene Früchte, anſtändige und ſaubere Frauen (decentissimas ac mundissimas mulieres) und alles Gute ewig beſitzen werden, ſo iſt zu beachten, daß dieſe letztern Worte: „und alles Gute werden ſie ewig beſitzen“ nichts Anderes, als Gott bezeichnen. Gleichwohl wiederholt er die ſinnlichen Verheißungen ſehr oft und zuletzt, 64. Kapitel, ſagt er: „Alle Weiſen ſollen alſo Gott fürchten, der allen Gläubigen Weisheit und Erkenntniß Gottes verleiht.“ Im 107. Kapitel ſagt er: „Sie werden das Paradies bei Gott erlangen.“ Aehnliches kommt oft vor, daß nämlich ewiges Leben, ewige Freude und Seligkeit die Vergeltung ſein werde. In den Lehrbegriffen (doctrinis) ſagt er auch, vom ewigen Leben laſſe ſich kein Bild entwerfen. Schließlich ſcheint er alſo doch nicht dem Evangelium zu widerſprechen, wenn er ein Paradies für

die Geistigen und Weisen, Anschauung Gottes und seiner Weisheit, d. i. Christi, behauptet. Daher nennt auch der Alchoran in andern Stellen die Bewohner der Hölle beraubt des Unterscheidens (discretione) und der Weisheit. Wieder an andern Stellen sagt er nach Aufzählung aller Dinge dieser Welt und seiner Verheißungen vom Paradiese, die Güter des ewigen Lebens seien viel besser, als all Dieses, weil dieses Leben nichts sei im Vergleich zum ewigen. Wenn er im Bilde der Qualen eines materiellen Feuers die Strafe der Verdammten schildert, so im Bilde des Wassers und der Quellen das Leben der Seligen. Doch beschreibt er nicht die reine geistige Seligkeit, wie Avicenna in seiner Metaphysik selbst zugibt. Obwohl dieser dem arabischen Gesetze (Glauben) angehörte, so sagt er doch, Mahomed schildere nur eine sinnliche Glückseligkeit, die geistige, die weit vortrefflicher sei, werde von dem Philosophen besser dargestellt. Der Alchoran setze jedoch, wiewohl minder deutlich (minus extense) die vollkommene Glückseligkeit der Weisen (Philosophen) in die Erkenntniß Gottes und dessen Weisheit, welche der Sohn Gottes ist, wie auch das Evangelium lehrt: „die Welt vergeht mit ihrer Lust," die Dinge der zukünftigen Welt aber verhalten sich zu den Dingen dieser Welt, wie das Ewige zum Vergänglichen. Die Kenntniß und Anschauung Gottes des Vaters und seiner Weisheit ist eine unsterbliche Nahrung für den Geist, weil die Weisheit nie vergeht (est immarcescibilis), wie aus dem Buche der Weisheit zu ersehen ist.

19.

Invective gegen den Alchoran.

Bei der Lectüre des Alchoran bemerkte ich, daß er sehr oft des furchtbaren Tages des letzten Gerichts, des Paradieses und der Hölle Erwähnung thut, in einer großen Mannigfaltigkeit von Gleichnissen, da sich das, was noch in keines Menschen Sinn gekommen, nicht anders als auf dem Wege der Muthmaßung nach dem Sinnlichen und Sichtbaren, das ein Bild des Geistigen ist, beschreiben läßt. Da auch das Himmelreich auf diese Weise in verschiedenen Gleichnissen im Evangelium und alten Testamente geschildert ist, so fand jener Weg bei mir nach einer milden Auslegung Entschuldigung. Als ich aber im Alchoran von der Keuschheit der Jungfrau Maria, des Johannes des Täufers, von dem Lobe der Keuschheit überhaupt las, von dem Verbote des fleischlichen Zusammenlebens in Tempeln, vom Gebote der Waschungen nach demselben und vor dem Gebete, und daß die Reinheit Gott gefällig sei, daß die Guten Gott schauen und bei ihm im Paradiese sind, daß Gott sie auf das Höchste liebe und ihnen das Höchste (maximum, d. i. sich selbst) als Lohn gebe, daß das Höchste und Größte selbst die geistige und ewige

Freude ist, da mußte ich staunen, wenn so oft von Freudenmädchen und ihren Brüsten, vom thierischen Concubinat im Paradiese die Rede ist, mit der Erklärung, 88. Kapitel, das sei die beste Vergeltung Gottes für die Gläubigen; das Schamgefühl hielt mich ab, jene schmutzigen Dinge zu lesen, indem ich bei mir dachte: wenn Mahomed dieses Buch voll Unrath Gott zuschreibt oder es zwar selbst schreibt, aber Gott die Urheberschaft beilegt, so wundere ich mich, wie verständige, keusche und tugendsame Araber, Mauren, Aegyptier, Perser, Afrikaner und Türken, welche zu jenem Glauben gehören, Mahomed für einen Propheten halten, dessen Leben Niemand nachfolgen kann, der nach dem Himmelreiche strebt, wo man nicht heirathet, sondern, wie Christus lehrte, den Engeln gleich ist. So Schmutziges spricht Niemand auf eine so schmutzige Weise aus, der nicht selbst voll solchen Schmutzes ist; aus der Fülle des Herzens redet der Mund. Daß Jenes wahr sei, erhellt aus dem 42. Kapitel, wo er sagt, Gott habe die für Andere verbotene Wollust, trotz dem Verbote, welches am Ende des 7. Kapitels steht, ganz nach Belieben ihm (Mahomed) erlaubt; Gott habe befohlen, daß ein durch ihn (Mahomed) gegebener Eidschwur zum Zweck des Ehebruchs mit einer Christin Maria aufgehoben werde. Hievon redet er im Eingange des 75. Kapitels, im Gegensatze gegen das, was er an andern Stellen über die Verdammniß der Ehebrecher und Meineidigen ausspricht. Im 77. Kapitel sagt er selbst, Meineidige, die zu ihrer persönlichen Rettung schwören, seien verdammt. Warum fürchtet er sich nicht vor Blasphemie, wenn er von Gott aussagt, er habe einen Eidschwur befohlen, damit dadurch ein Ehebruch fortgesetzt werde? Eine Bestätigung findet Obiges auch in Mehrerem, was er hinsichtlich der Weiber gestattete, wie z. B. 3. Kapitel: „Weiber, die euch unterworfen sind, mögt ihr nach euren Verhältnissen (pro modo vestro), so viele Ihr wollt, halten.“ 8. Kapitel: Er erlaubte so viele Weiber, als Jeder im ehelichen Leben halten konnte und wollte. Im 9. Kapitel heißt es: „Dieses euch vom Himmel herab gegebene Buch verordnet als erlaubt und geboten, daß ihr für euer Geld keusche Weiber nehmet. Lebet mit ihnen, wie es euch beliebt, ohne Scheu und Scham!“ Daß David und später andere heilige Männer (des alten Bundes) die Zahl der Weiber überschritten, entschuldigt Mahomed nicht, der vielmehr kraft seines Gesetzes dies gestattete, was bisher bei allen Propheten und Gesetzgebern unerhört war; ja, es ist Lästerung Gottes, ihm in den Mund legen, was er ganz und gar verabscheut. Ich erwog, daß ich im Alchoran las, 76. Kapitel, Gott habe also dem Mahomed befohlen: „Zeige dich wahrhaftig! Sage nichts Anderes, als du seiest mein Bote!“ Ebenso nennt ihn Gott im Eingange des 77. Kapitel unter eidlicher Versicherung seinen Boten an die götzendienerischen Araber. Im 27. Kapitel: „Nichts

habe ich deiner Zunge gestattet, als daß du den Gottesfürchtigen eine freudenvolle Botschaft, den Ungläubigen Buße und Bekehrung (castigamen incredulis) bringest." Im 32. Kapitel: „Sprich: mir ist nichts aufgetragen, als Gott allein anzubeten und keinen ihm Gleichen anzuerkennen. Ihm empfehle ich mich, zu ihm kehre ich wieder zurück." Ist dies Wahrheit, warum hat es Mahomed nicht beobachtet? Warum hat er Andern geboten, was ihm nicht geboten war? Warum nennt er sich im 77. Kapitel den Völkerapostel, da er doch nach dem oben Gesagten nur ein Bote an die götzendienerischen Araber war? Wenn du, Mahomed, dich in das dir nicht Aufgetragene durchaus nicht einzumischen hattest, sage mir, warum sprichst du dann doch gegen das Evangelium, gegen das Gesetz des alten und neuen Bundes, als wäre dir dies aufgetragen worden? Wenn du sagst, deine Zunge habe keine andere Vollmacht, als den Gottesfürchtigen eine große Freudenbotschaft, den Ungläubigen Buße und Bekehrung zu bringen, so schenkt man hierin dir und Jedem, der Solches behaupten würde, Glauben. Jeder kann Solches behaupten und verkünden, weil es eine Wahrheit ist und jede Wahrheit von dem wahrhaftigen Gott stammt. Was nimmst du dir aber heraus, von andern Dingen zu reden, da es dir Gott weder geboten, noch gestattet hat? Warum soll ich dir glauben, da du Gott nicht gehorchest? Du wärest zu entschuldigen, wenn du nicht dem unveränderlichen Gott veränderliche Gesinnung beilegtest, und so als Gotteslästerer erschienest. Indeß der allmächtige Gott wollte, daß allen jenen schmutzigen und nichtigen Lehren, die den verständigen Arabern selbst ein Abscheu sind, Einiges untermischt werde, aus dem der Lichtglanz des Evangeliums so hervorschimmern sollte, daß er sich für Verständige, die ihn sorgfältig aufsuchen, durch sich selbst zu erkennen gibt. Das Licht des Evangeliums leuchtet so helle, daß ohne dasselbe nichts wahr und hell ist. Jedes Wort, jede Schrift, die des Lichtes entbehrt, welches spricht: „ich bin das Licht der Welt, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt; wer mir folget, wandelt nicht in der Finsterniß" — ist finster, ungeordnet, dunkel, todtbringend, dem Geiste ein Abscheu, und nur der thierischen Natur, die aus dieser Welt ist, mag sie ergötzlich erscheinen!

Drittes Buch.

1.

Der Alchoran hält zwar den Glauben an Einen Gott fest, schmeichelt aber Allen, wiewohl er Christus den Vorzug gibt.

Der Leser des Alchoran wird bemerken, daß dieser unbeschadet des Glaubens: „es ist kein Gott außer Gott" keinem andern Glauben entgegenzutreten versucht. Wo er auf Glaubensgegensätze stößt, schwankt (variat) er dergestalt in seinem Glauben, daß Jeder in ihm etwas Angenehmes findet, welcher Häreſie oder Secte er auch angehören mag. So sagt er oft, daß zwischen dem Tode und der Auferstehung eines Jeden kaum eine Stunde zwischen inne liegt, damit man über den Zustand der Seelen vor dem Gerichte keine Besorgniß zu haben braucht. Gleichwohl flicht er wieder die Behauptung ein, Einige werden in der Zwischenzeit in eine anmuthige, quellenreiche Gegend versetzt, so Christus, die Jungfrau Maria und die für Gott gefallenen Gerechten (3. Kapitel), die nach ihm in Gott leben. Einige Seelen werden nach dem Alchoran (32. Kapitel) bis zum Tage des Gerichts mit Feuer gequält, während er anderswo sagt, es befinden sich keine Seelen im Paradiese und in der Hölle vor der Endentscheidung des Weltrichters. Das ist Alles so unbestimmt gesprochen, daß er die entgegengesetzten Lehren der Häretiker und der Rechtgläubigen über die Seelen der Gestorbenen vor dem Gerichte zu begünstigen scheint. So sucht er in allen Ansichten zu „machen" (sic nititur in omnibus facere opinionibus). Vom Himmelreiche spricht er nie, wohl aber sehr oft vom Paradiese, als meinte er ein irdisches Paradies; der Gläubige werde nach dem Gerichte in den Ort, aus welchem Adam vertrieben worden war, wieder eingesetzt, um beständig dort zu bleiben. Um jedoch nicht das Paradies der Christen, das Himmelreich hintanzusetzen, nimmt er an einem bestimmten Orte zwei Paradiese an mit verschiedenen Abstufungen; im Paradiese finde man dereinst, was die Christen in ihrem Himmelreiche zu besitzen glauben, das ewige Leben. So sagt er 25. Kapitel: „Das Irdische vergeht schnell, das Himmlische niemals. Nach den besten Werken wird Gott einem Jeden vergelten und das ewige Leben verleihen, es sei Mann oder Weib." Siehe, wie das ewige Leben das göttliche ist, das im Himmelreiche besteht und von den Christen erwartet wird!

So heißt es auch im 18. Kapitel: „Zuletzt werden alle Beobachter der göttlichen Gebote volle und ewig dauernde Freude erlangen.“ Das kann nur bei Gott sein, der im Himmel wohnt. Im 26. Kapitel sagt er, die Guten gelangen ins Paradies, wo ihnen aus der göttlichen Substanz mitgetheilt wird. — So macht er es in allen Stücken. Nach dem 25. Kapitel hat Gott zu ihm gesagt: „Dieses Buch habe ich dir aus keiner andern Ursache anvertraut, als damit du den Menschen ihre Widersprüche aufzeigest.“ Im gleichen Kapitel sagt er: „Ich habe dich gesendet, damit du Abrahams Gesetze folgest, ohne abzuweichen, um kein Ungläubiger zu sein. Die Beobachtung des Sabbaths habe ich jedoch nicht geboten, weil hierüber ein Gegensatz und Meinungsverschiedenheit bestand, worüber Gott, der künftige Richter, entscheiden wird.“ Anderswo gibt er Denen den Vorzug, welche den Propheten glauben und über sie nicht discutiren. So sagt er 4. Kapitel am Ende und 2. Kapitel: „Wer Gott und dessen Gesandten nicht gehorcht und über sie discutirt, wer sich der Partei, nicht dem Ganzen, das den rechten Weg verfolgt, anschließt, über den werde ich, als über einen der Wahrheit selbst nicht Glaubenden Unheil hereinbrechen lassen. Den Glaubenden aber, die nicht lange discutiren, wird der barmherzige Gott, der reich an Erbarmen ist, unermeßlichen Lohn verleihen.“ Trotz Gegensatz und Widerspruch muß man also jedem Gesandten Gottes glauben; Keines Ansicht darf man einzeln annehmen, die Entscheidung, welche die richtige sei, muß man Gott am Tage des Gerichtes überlassen. In dieser Weise spricht er sehr oft; zweifelhafte Stellen im Gesetze und in den Propheten muß man auf den Tag des Gerichtes verschieben; da er übrigens im 26. Kapitel sagt, der Alchoran sei nur nach und nach Schritt für Schritt erschienen, so schickt er im 2. und 3. Kapitel eine Erörterung über die Propheten voraus. In dieser wird Christus über alle andern gestellt. Folglich muß man sich bei Zweifeln an Christus halten, welcher sagte, er sei nicht gekommen, Gesetz und Propheten aufzuheben, sondern zu erfüllen; Gesetz und Propheten redeten von ihm. Da also Christus das Ziel und der Abschluß vom Gesetz und allen Propheten ist, die je aufgetreten oder noch auftreten werden, so erlangt die Eröterung über alle Propheten in ihm ihren Abschluß.

2.

Mahomed schwankt in seinem Denken und Handeln und hat keine festen Lehrsätze hinterlassen.

Daß Mahomed nicht der Erste ist, gesteht er selbst im 55. Kapitel: „Ich bin nicht der erste Bote (Gottes) und weiß nicht, was ich oder ihr thun sollen. Doch will ich die göttlichen Aufträge erläutern, an die ihr, obwohl sie hier stehen und viele gläubige Israeliten sie bezeugen,

nicht glaubet." — Welch ein Prophet ist demnach Mahomed, der nicht weiß, was er und Andere thun sollen; er hält sich nur an frühere Gebote (Gottes), wobei er die Juden als Zeugen für sich anführt und behauptet, er erkläre nur die älteren göttlichen Gebote. Er sagt, wer den Geboten Mosis folge, werde selig; dann verwirft er wieder alle Juden, weil sie an die Auferstehung nicht glauben und Christus nicht anerkennen. Die Christen, welche Christus folgen, spricht er selig, an andern Stellen nennt er so Juden als Christen, weil beide Gott einen Sohn zuschreiben, ungläubig, wiewohl es von den Juden nicht wahr ist, daß sie Gott einen Sohn geben. Alle Ungläubige sind nach ihm verdammt. So im 46. Kapitel: „Fest steht das Wort Gottes über die Ungläubigen; sie werden ins ewige Feuer gehen." Allein im 51. Kapitel sagt er: „Die Ungläubigen wird Gott vielleicht alle verstoßen, vielleicht Vielen verzeihen." Sehr oft läßt er alle Seelen bei der Auferstehung in ihre Körper zurückkehren. Im 18. Kapitel aber sagt er: „Den Sterbenden nimmt Gott in der Stunde des Todes, den Andern in der Stunde der Betäubung (hora sopitionis) die Seelen aus dem Leibe. Einigen gibt er sie wieder zu einer bestimmten Stunde, Andern niemals, Alles nach seinem Willen; Verständige können das nicht begreifen." Nach andern Stellen ziehen die Engel die Seelen aus den Leibern heraus. Er läßt also die allgemeine Auferstehung, auf die er beinahe in jedem Kapitel zurückkömmt, im Zweifel, wenn er behauptet, Einige erhalten ihre Seelen nie wieder. So bleibt bei ihm nichts Gewisses übrig, als der Satz: es ist Ein Gott, der Schöpfer des Universums. Nur der Glaube an Einen Gott ist, wie er oft wiederholt, zur Seligkeit nothwendig. Am Ende zweifelt er auch an diesem Satze und faßt den nothwendigen Glaubensinhalt in die Worte: „Es ist kein Gott außer Gott (non est Deus nisi Deus) und Mahomed ist sein Gesandter." Die Seinigen fügen bei: sein großer Gesandte. Nun, Gott nennt kein Mensch klein, da seine Größe keine Grenze hat. Auch nennt Niemand den Satz irrig: Gott ist Gott. Auch dem Götzendiener, der an mehrere Götter glaubt, ist es eine Wahrheit, daß Gott Gott ist, weil dies an und für sich klar ist. So hätte es nie einen Ungläubigen gegeben und wird nie einen geben. Wenn er beifügt: „und Mahomed ist sein Gesandter", so ist dies in dem Sinne, daß er ein Bote der Wahrheit, d. i. einer an und für sich ausgemachten Behauptung ist, nichts Großes; denn allezeit galt es von ihm und jedem Andern als wahr, der sei ein wahrer Bote, der Solches verkündet. Anders aber ist es mit dem Glaubenssatze: „und Mahomed ist sein Gesandter"; er kann unmöglich zur Seligkeit nothwendig sein. Denn es war eine Zeit, wo es als ausgemachte Wahrheit galt: es ist kein Gott außer Gott, aber als eben so große Unwahrheit: „Mahomed ist sein Gesandter", als

nämlich dieser noch nicht lebte. Wenn also damals Alle nur durch den Glauben: es ist kein Gott außer Gott — selig wurden, so werden nothwendig Alle zu allen Zeiten nur durch diesen Glauben selig. Aber auch zur Zeit Mahomeds war der Glaube: Mahomed ist sein Gesandter — nicht zur Seligkeit für Alle nothwendig, da er selbst sagt, er sei nur ein Gesandter an die Araber und an seine Nation. Und auch die Araber waren nicht zum Glauben an ihn verpflichtet, da er nicht mit solchen Wundern und Tugenden auftrat, welche in ihm das Wort Gottes erkennen ließen. Da er ohne Wunderkraft auftrat und ein Leben gemeiner Sünder führte, ein Götzendiener war und, wie Andere, der Venus huldigte, so darf es uns nicht wundern, wenn die Araber ihm entgegenhielten, er habe, durch einen der Götter beleidigt, um sich an ihm zu rächen, sich für den Gesandten des Einen Gottes ausgegeben, wie im 20. Kapitel zu lesen ist. Im 30. Kapitel hielten sie ihm entgegen, er sei ein ihnen ähnlicher Mensch, da er doch in der Kunst eines Magiers zu ihnen gekommen sei, dessen Körperumfang also entweder ein Traumbild oder eine Erdichtung sei. Gegen Solches und Anderes, das sie aus seinen eigenen Worten gegen ihn anführten, wußte er keine andere Entgegnung, als die im 29. Kapitel: „Man sagt: wenn er mit göttlicher Wunderkraft ausgerüstet gekommen wäre; (dann würden wir ihm glauben). Habe ich nicht aus den frühern heil. Schriften Zeugnisse für mich beigebracht?“ Siehe, er beruft sich auf Evangelium und (altes) Testament! dort sei von ihm die Rede. Im 70. Kapitel sagt er, Christus habe vorausgesagt, nach ihm werde ein Gesandter Gottes kommen, Mahomed mit Namen, den sie fälschlich den Großen nennen werden. So beschränkt sich also das ganze Zeugniß darauf, Mahomed sei ein Gesandter Gottes. Da dies ganz unwahr ist, so ist klar, daß von allen seinen Behauptungen nichts als wahr übrig bleibt, als der Satz: es ist kein Gott außer Gott.

3.

Warum die an den Alchoran Glaubenden selig werden. Das Schwert ist Lehrmeister.

Als Mahomed merkte, daß es bei ihm an Wahrheit fehle und die Lügen, die er dem ungebildeten und unwissenden Volke unter Berufung auf das alte Testament und Evangelium anführte, nicht lange verborgen bleiben könnten, weder für die Christen noch die Juden, da weder im alten noch neuen Testamente Mahomeds Erwähnung geschehe, so wandte er sich den Waffen zu und sprach zum Volke: „Gott hat mir befohlen, die Völker mit dem Schwerte zu erobern, bis sie bekennen: es ist kein Gott außer Gott und ich bin sein Prophet. Legen sie dies Bekenntniß

ab, ſo retten ſie Leben und Vermögen." Von Schrecken erzitternd fügten ſich Viele und entgingen ſo dem Blutbade und der Plünderung; ſie hießen nun Gerettete (salvati) oder Muſelmannen. Zu beachten iſt, daß er ſich oft den einzigen einheimiſchen oder Landes- (nativum) Propheten der Araber nennt, welche vor ihm keinen Propheten hatten. Und doch läßt er im Kapitel von den Propheten Gott ſagen: „wir haben dich an die Geſammtheit der Völker geſendet," wodurch er hier wie in andern Stellen Gott in Widerſpruch mit ſich ſelbſt ſetzt. Zuletzt, nachdem er bereits einen großen Anhang gewonnen hatte, gab er den Glaubensartikel, er ſei ein Geſandter Gottes, ganz auf und ließ verkünden, wer ſage: es iſt kein Gott außer Gott, komme in's Paradies. Nach der arabiſchen Ueberlieferung wollte Mahomed eigentlich ſagen: wer glaubt, kommt ins Paradies, wenn er auch ein Hurer, Räuber oder ſonſtiger ſchwerer Sünder iſt, weil der Glaube ſelig macht (quia fides salvaret). Er gab alſo auf Befehl ſeines Gottes das Prädicat eines göttlichen Geſandten auf; denn im 72. Kapitel heißt es: „Um als wahrhaftig zu erſcheinen, nenne dich nur einen Geſandten!" Da es nun aber der Abſicht Mahomeds nicht convenirte, bloß zu verkündigen: es iſt kein Gott außer Gott und Mahomed iſt ein Geſandter, ſo ließ er den letztern Satz lieber ganz weg. So ſprechen denn Solche, die ſich an ihn anſchließen wollen, nur durch die Erhebung eines Fingers den Glauben an Einen Gott aus und ſagen, dies genüge. — So iſt denn der letzte Beweis von Allem, was im Alchoran ſteht — das Schwert! (Est igitur ultima resolutio probationis omnium, quae in Alchoran leguntur, gladius.) Denn ſo ſteht es im Kapitel von den Propheten im Alchoran über Mahomed: „du haſt Träume ausgeſprochen und Blasphemien aneinandergereiht, oder iſt vielleicht das Ganze ein Gedicht (vel forte poëtizas). Zeige uns doch deine Wunder, wie ſie frühere Propheten verrichtet haben." Er antwortet hierauf: „Wir haben, ſpricht Gott, Städte zerſtört, welche nicht glaubten, und ihr würdet auch Wundern nicht glauben, ſondern nur dem Schwerte." Gott habe es befohlen, man ſolle bei den Menſchen Gewalt gebrauchen (violentiam hominibus inferri). So macht er Gott, von dem Mahomed doch ſehr oft ſchreibt, er habe ſolchen Zwang und Gewaltanwendung verboten, zu einem veränderlichen, ſchwankenden und lügneriſchen Weſen, wovon weiter unten noch die Rede ſein wird.

4.

Der Gott des Alchoran scheint der absolute Gott zu sein; der Alchoran spricht aber noch von einem andern Gott, welcher mit der Welt vermischt ist (rebus immersus).

Nun wollen wir untersuchen, wer der Gott des Alchoran sei. Der Gott Mahomeds sagt im 24. Kapitel: „Wir haben den Menschen aus Erde und Koth (vorher war der Teufel aus zerstörendem Feuer erschaffen) gebildet, als ich den Engeln mittheilte, ich wolle den Menschen aus Koth bilden und ihm einen Theil meiner Seele einhauchen." Im 26. Kapitel: „Auf die Frage: wem die Seele gehöre, sage: Gott, der dir nur ein geringes Maaß von Weisheit gegeben hat." Im 30. Kapitel: „Indem Gott seine Seele in den Leib Mariens eingehaucht hat, hat er diese und ihren Sohn zum Gegenstand eines offenbaren Wunders gemacht." 31. Kapitel: „Gott hat den Menschen aus Koth gebildet und dessen Nachkommen aus vergänglicher Feuchtigkeit und hat ihm aus seinem Geiste eingehaucht." Im 47. Kapitel: „Gott sprach zu den Engeln, er wolle den Menschen bilden. Nachdem derselbe aufs Beste eingerichtet war, haben wir ihm aus unserm Geiste eingehaucht und auf unsern Befehl haben sich außer Beelzebub, der abfiel, alle Engel vor ihm gebeugt. Auf die Frage, warum er sich gegen Gott empöre und sich nicht demüthigen wolle, erwiederte dieser: ich bin aus Feuer und besser als jener Koth." Im 26. Kapitel sagt Gott: „den Gläubigen, deren Werke meinen Beifall haben, gebe ich das Paradies, ich theile ihnen mit aus meiner göttlichen Substanz, die keineswegs geringe ist." Hieraus erhellt, daß der Gott des Alchoran noch von einem andern Gotte spricht. Denn er sagt: „Sage, sie (die Seele) sei Gottes, nicht: sie sei mein oder unser." Wenn also der Gott, der im Alchoran redet, der Gott der Götter ist, und der Gott, von welchem er redet, ein anderer Gott ist, dem die Seelen angehören, der seine Seele den Menschen mittheilt und seine göttliche Substanz seinen Lieblingen, der seinen Geist in die Leiber der Schwangern einhaucht, so ist der Gott des Alchoran absolut und untheilbar, der Gott aber, von welchem dieser redet, in die Dinge versenkt, theilbar, somit körperlich. Da nun nach dem Alchoran, 38. Kapitel, jede Seele den Tod verkosten wird, und die Seele jenes Gottes auch die Seele Aller ist, so ist dieser Gott sterblich. Es sind also auch die Engel und Dämonen körperliche, und zwar feurige Naturen. Haben Gott und die Menschen Eine Seele, so auch die Engel, nach 45. Kapitel. Die Seele der Engel ist die ihnen mitgetheilte Seele Gottes, dieser Gott ist von der Natur der Geschöpfe — und alle vernünftigen Creaturen sind von der Natur dieses Gottes, da in ihnen die Natur Gottes

in concreter Form (contracta) ist. Er ist das Bildungsprincip (forma) eines Jeden, ein Theil des Zusammengesetzten, der einem Jeden das Sein gibt. Er ist nicht Gott der Schöpfer, der aus Nichts erschafft, sondern er gestaltet Alles aus sich selbst: er ist die ὕλη oder die Materie. Aus seiner Seele bildet er Seelen, aus seinem Geiste Geister, aus seinem Körper Körper, aus seinem Sein Alles, was ist, aus seinen Flügeln die Flügel der Engel, dem einen zwei, dem andern vier, wie der Alchoran von diesen Flügeln erzählt. Gehört aber die Seele Gott, dem einzigen und höchsten Schöpfer und spricht der Gott im Alchoran, welcher sagt, die Seele ist Gottes, von sich, d. i. von dem einzigen Schöpfer des Alls, dann ist seine Seele auch Gott, da Alles, was zum göttlichen Wesen gehört, Gott ist (cum nihil sit Dei nisi Deus). Daher ist jede Creatur von geistiger Kraft Gott und Creatur: Gott nach ihrem Geiste, Creatur nach ihrem Körper, in hypostatischer Einigung (Igitur omnis creatura formae intellectivae erit Deus et creatura: Deus secundum spiritum seu formam, et creatura secundum corpus in unione hypostatica). Und da Christus die Seele Gottes nicht theilweise und annäherungsweise (non secundum portionem aliquam nec appropriate), sondern im eigentlichen Sinne (proprie) hat, so ist er im eigentlichen Sinne Gott und Creatur: voller (plenus) und vollkommener Gott und voller und vollkommener Mensch. Das gilt nicht von den andern vernünftigen Naturen, weil in ihnen die Seele Gottes partiell, unvollkommen und uneigentlich ist. Daher werden sie nicht im eigentlichen Sinne Gott und Creatur genannt, sondern nur uneigentlich könnten sie so genannt werden, nur Christus im eigentlichen Sinne. Das muß Jeder zugeben, der den Alchoran annimmt. Christus ist also die absolute Vollkommenheit der geistigen Creaturen, an dessen Fülle alle theilnehmen. In dem Haupte Christus liegt die Vollendung (perfectio) jeder Creatur, welche (Vollendung) nicht größer oder kleiner sein kann, weil sie Alles ist, was sie sein kann, während sie in anderen Creaturen einen Zuwachs oder Abnahme zuläßt. Christus ist der Werth des Goldes in reinem Golde, die andern geistigen Naturen sind der Werth des Goldes in andern Metallen, von welcher das eine mehr, das andere weniger goldhaltig ist.

5.

Der Gott des Alchoran erscheint geringer als die Welt; er ist der Diener Mahomeds und dessen Begriff (servus Mahomed atque ejus conceptus).

Wie steht es, wenn der Gott des Alchoran bei dem Herrn des Orients und des Occidents schwört? Daraus geht hervor, daß der

Gott des Alchoran einen andern Gott über sich, daß er den Herrn des Orients und Occidents als den größern anerkennt. Es ist also nicht der höchste und absolute Gott, ja er schwört bei dem Rohre, dem Feigenbaume, der Mücke und anderen Geschöpfen. Der Gott des alten Testaments und des Evangeliums hat nie auf solche Weise geschworen, sondern immer nur bei sich selbst, da er keinen größern Gott kennt; er hat auch nicht die Art des Schwörens geändert, da er ein sich gleich bleibender Gott, ohne Veränderung, ist. Da aber der Gott des Alchoran bei geringen Geschöpfen schwört, bald bei diesen, bald bei jenen, so ist er bei dieser seiner Unbeständigkeit und seinem Schwanken weniger als jedes Geschöpf. Denn die Bekräftigung einer Aussage erfolgt durch einen, der wahrhaftiger und größer ist, bei dem man schwört, der als Zeuge für die Glaubwürdigkeit der Aussage angerufen wird. — Beachtet man das 42. Kapitel, so ist der Gott des Alchoran der Diener (servus) Mahomeds. Er und die Engel beten für Mahomed. Dieser Gott redet, was Mahomed zu reden sich scheut, er ist der Vermittler zwischen ihm und Mahomeds Weibern, indem er der unreinen Lust desselben dient, durch Dispension vom Eidschwure, Gesetz und Versprechen, um ihm gefällig zu sein; Schande, Schuld und Sünde nimmt er auf sich, damit Mahomed nicht guten Ruf und Reputation verliere. Macht da nicht Mahomed Gott zu seinem Diener? Dies erhellt aus vielen Stellen. Wenn Mahomed im 48. Kapitel sagt: „Gottes Gebot ist es, daß ich ihn mit reinem Herzen anrufe und in Beobachtung des den Gläubigen gegebenen Gesetzes Allen vorangehe, da ich sonst in großes Unglück gerathe. Ich ahme daher Gott und seinem Gesetze standhaft nach;" wenn er im 55. Kapitel von sich sagt: „ich bin der Erste der Gläubigen und der Gottergebenen;" wie vereinigt sich dies mit deiner Behauptung, du beobachtest kein Gesetz, keinen Eid, weil es dir Gott verboten habe, der deinem unreinen Herzen, deiner Fleischeslust den Vorrang vor Gesetz und Eid gegeben habe? Du willst glauben machen, Gott habe dir Solches geboten? Wie kannst du der Erste der Gläubigen und Gottergebenen sein, der du an andern Stellen Moses als den Ersten bezeichnest? Du warst von Anfang ein Sünder und bist es unaufhörlich gewesen; du starbst im Hause eines deiner Weiber (unius mulieris tuae), nach unzähligem Blutvergießen, Plünderung, Unzucht und Unterdrückung der Armen. Hat Gott dir geboten, dem gerechten Abraham zu folgen, bist du, wie du selbst sagst, der Letzte der Propheten, wie kannst du dann der Erste der Gläubigen sein? — Der Gott des Alchoran ist also nicht jener große Gott, dem jede vernünftige Creatur glauben muß, weil er der Schöpfer von Allen ist, sondern es ist dein Gott, der durch dich redet, was du denkst. Was

also im Alchoran Gott redet, es sei wahr oder falsch, ist nichts Anderes, als der Gedanke Mahomeds. Und da er Vieles schrieb und schreiben ließ, was er von Sergius und Baheira und ihm befreundeten Juden gehört und nicht verstanden hat, vielleicht auch die nicht, die es ihm hinterbracht haben, so hat er selbst nicht Alles verstanden und nur Gott das Verständniß des Alchoran zugeschrieben, der nach 82. Kapitel ihm eingeschärft hat, fleißig und eifrig auch des Nachts im Alchoran zu lesen, was freilich wieder der im Alchoran niedergelegten Behauptung widerspricht, er sei des Lesens und Schreibens unkundig gewesen.

6.

Mahomed verfolgt blindlings, gegen die Gebote Gottes, Christus in den Christen.

Sage mir ferner, Mahomed! Nachdem dir Gott so oft befohlen hat, um des Gesetzes willen keine Gewalt anzuwenden, so 4. und 15. Kapitel: „von den Ungläubigen laß ab, ohne ihnen Uebles oder Schmach zuzufügen, wenn sie auch im Zorne oder aus Unwissenheit schlecht von Gott reden (jedem Volke gefallen seine Sitten); kehren sie zu Gott zurück, so werden sie ihre Fehler deutlich durch die Gnade Gottes schon einsehen"; 18. Kapitel: „die Völker sollen zum Glauben nicht gezwungen werden, weil ohne den Willen Gottes, der die Sünder in ihrem Sündenschmutze läßt (nisi Deo volente), Niemand glauben kann"; 56. Kapitel: „Füge ihnen keine Gewalt durch Züchtigung zu, sondern erkläre ihnen nur den Alchoran" und so an vielen Stellen, — wie magst du gegen deinen Gott, der dir dies befohlen hat, dir herausnehmen, zu sagen, Gott habe dir befohlen, Ungläubige gefangen zu nehmen, zu morden und auszuplündern, zum Glauben zu zwingen oder einen Tribut zu entrichten? Gott fügst du damit ein großes Unrecht und große Schmach zu, in dessen Augen ein erzwungener Dienst eine Sünde ist (Deo magnam facis injuriam et contumeliam, apud quem coacta servitia vitia sunt). Er will Anbeter, die aus freier Wahl ihm ergeben und gläubig sind. Du sagst 19. Kapitel, Gott habe dir gesagt: „den sich Widersetzenden sage: wie sie für das Ihrige, so sorge du für das Deinige," aber er sagt nicht, du sollest ihnen Gewalt anthun. Anderswo sagst du, über die Entgegnungen der Juden, Christen und Anderer, werde am Tage des Gerichts entschieden. An andern Stellen läßt du dich von Gott wegen deiner Frömmigkeit und Milde loben. Warum zeigst du dich aber thatsächlich anders und strafst so das Zeugniß Gottes Lügen? Warum stellst du deinen Gott ebenso oft im Widerspruche mit sich selbst dar, als du deinen Sinn geändert hast? Im 25. Kapitel sagst du: „wer mit Beibehaltung seines Glaubens durch Gewalt und Zwang ungläubig ge-

worden ist, aber Glauben und Gesetz in seinem Herzen bewahrt, der wird nicht verdammt, sondern nur wer freiwillig abfällt." Du weißt, daß die Christen den Glauben an Einen Gott haben, ohne einen andern Gott oder Genossen Gottes. Sie sind daher nach dir Gläubige. Wenn sie daher gleich gezwungen dir beizustimmen scheinen, im Herzen bleiben sie Christen und werden mit dir nicht verdammt werden. Warum bekämpfest du gleichwohl Christus in den Christen, indem du diese verfolgst, von denen du doch nicht läugnest, daß sie durch ihr Gesetz selig werden? Die Christen waren vor dir da und Christus wird in seinen Gläubigen einen großen Theil dieser Welt auch ferner besitzen, durch den standhaften, bis in den Tod gehenden Gehorsam unzähliger Märtyrer Gottes. Warum verfolgen also deine Anhänger Christus, um ihm das Volk, das er sich als eigen erworben hat, zu entreißen? Unsere Zuversicht ist das Evangelium, dem du nach so vielen Bestätigungen desselben Unrecht zufügest, in welchem Christus sagt: „Selig sind, die um der Gerechtigkeit willen Verfolgung leiden, ihrer ist das Himmelreich. Selig seid ihr, wenn euch die Menschen schmähen und verfolgen und alles Ueble gegen euch sagen in Lügen, um meinetwillen. Freuet euch und frohlocket, groß ist der Lohn im Himmel. So haben sie die Propheten vor euch verfolgt." Das ist unser Trost in all unserer Noth und Bedrängniß, weil wir vom Tode ins ewige Leben gelangen.

7.

Mahomed glaubt, die Gegenwart Gottes nöthige (necessitare) zu Allem, was die Menschen thun (ad omnia, quae aguntur).

Sage mir weiter, Mahomed! Warum verfolgst du die Christen? Wenn du sagst: wegen ihrer Sünden, so sage mir: wenn du glaubst, durch Zwang könne Jemand dahin gebracht werden, daß er gut wird, warum sagst du dann im 9. Kapitel, Gott verzeihe Todsünden nicht, sondern nur kleinere? Und im 13. Kapitel steht: „Schlechte Menschen wird Gott nicht auf den rechten Weg führen." Warum sagst du im 16. Kapitel, Gott habe gesagt: Wahrhaftig ist Gottes Wort, daß Ungläubige nie bekehrt werden sollen. Im 46. Kapitel: „Wer von Gott in Irrthum geführt worden ist, wird nie auf den rechten Weg geführt werden" (a Deo deductus in errorem nunquam dirigetur). Im 66. Kapitel: „Nichts für eure Seelen Schädliches werdet ihr auf Erden vollbringen, was nicht vor eurer Erschaffung von dem Alles wissenden Gotte aufgezeichnet war." Zeigen diese Stellen nicht deutlich, du könnest die Schlechten nicht auf den rechten Weg hinführen, da Gott selbst sie nicht dahin lenkt? Gleichwohl sagst du oft, wie auch sonst, das gerade Gegentheil hievon. Deine

Anhänger wissen wohl, daß du meinst: Was der Mensch thut, thut er deßhalb, weil Gott ihm zum Voraus bestimmt hat, so zu thun (quia sic Deus faciendum praenotavit), nicht bloß, weil Gott alles Zukünftige voraussieht, sondern weil sein Voraussehen nöthiget (sed quod praevisio necessitet), ein Grundirrthum, der alle Gesetze und Gerichte, Belohnungen und Strafen aufhebt. Da Gott in der Ewigkeit Alles zugleich sieht, was in der Zeit nacheinander geschieht, so sieht er Geburt und Tod und den ganzen dazwischen liegenden Lebenslauf des Menschen mit Einem Male, und dieses Sehen ist keine Nöthigung (et haec visio non necessitat). Wenn ich dich fallen sehe, so fällst du nicht, weil ich dich fallen sehe, sondern weil du fällst, so sehe ich dich fallen. Gott sieht also Alles, was der Mensch thut; indem er in der Ewigkeit Alles weiß, hält er ein gerechtes Gericht nach den guten oder schlechten Thaten, die der Mensch in der Zeit vollbringt und für ihn ewig gegenwärtig sind. — Sage mir auch: was soll der Gläubige thun, den du an den Alchoran verweisest, da doch, wie du selbst sagst, Niemand außer Gott und den Weisen, die göttliche Wissenschaft besitzen, denselben versteht? Davon sagst du wieder das Gegentheil, der Alchoran sei klar und leicht verständlich. Wer mag das fassen? So ist Alles von dir in Widersprüche und Schwankungen eingehüllt, was auf das Argument, das du im 9. Kapitel für den Alchoran aufstellst, hindeutet. Du sagst nämlich: „wäre er nicht ein Werk Gottes, so würde er viele Widersprüche enthalten.“ Folglich kann er, da er sich so oft widerspricht, nicht aus Gott sein.

8.

Das Ziel Mahomeds war seine Erhöhung.

Du scheinst mir, Mahomed! unter dem Vorwande der Religion nur nach Herrschaft zu streben; denn die ganze Entscheidung legst du in das Schwert, durch das Schwert hoffst du jedenfalls zum Tribut zu gelangen. Du lehrst, Jeder könne nach seiner Religion (in sua lege) selig werden, Gott liebe die Standhaftigkeit der Gläubigen, keineswegs aber die schwankenden Gemüther. Dann nimmst du das Schwert in die Hand, als wolleſt du Diejenigen zur Wahrheit hintreiben, die du zur Standhaftigkeit ermahnt haſt; allein du läſſeſt ihnen nur die Wahl, entweder den Glauben zu wechſeln oder Tribut zu zahlen. Wer ſieht nicht ein, daß das Ziel deiner Religion, der Eifer für dein Geſetz kein anderes iſt, als — Herrſchaft? Denn wer befriedigt Gott und dich durch einen Tribut? Du hatteſt keine andere Abſicht, als mittelſt Gottes und der Religion mächtig zu werden. Nie haſt du an die Wahrheit der vorgeblichen Gebote Gottes geglaubt, weil du ſie nicht befolgt haſt. Läßt du nicht Gott im Alchoran ſagen, die Chriſten ſeien mehr

deine Freunde als die Juden? Und an andern Stellen verabscheust du die Verfolgung, welche Einige gegen die Christen begonnen haben, indem du sagst, Gott habe ihnen Stärke verliehen (36. Kapitel). Anfangs wurden sie in einem benachbarten übelgesinnten Lande von den Heiden besiegt, nach 9 Jahren aber wurden sie mit Hilfe Gottes die Sieger. Hieraus erhellt, daß du nicht in Folge einiger feindseligen Verhältnisse oder auf Grund deines Gesetzes die Christen verfolgt, sondern einzig aus Herrschsucht ihnen Gewalt zugefügt und so deinen Nachfolgern ein sehr schlechtes Beispiel hinterlassen hast. Denn aus derselben Herrschsucht verfolgen sie die Christen. Doch die Christen werden zuletzt mit der Gnade Gottes ihre Ueberwinder besiegen.

9.

Mahomed nennt Christus bald Gott und Menschen, bald nur einen Menschen; bald einen Gott in der Einzahl, bald in der Mehrzahl (modo singularem Deum, modo pluralem).

Ueber Christus spricht sich der Alchoran oft in einer Weise aus, daß jener als der göttlichen Natur theilhaftig (consortem) erscheint. Er geht von dem Grundsatze aus, Wunder seien Beweis der Gottheit (miracula divina esse). Nun aber habe Christus Wunder wie kein Anderer verrichtet. Er gibt nicht nur diejenigen Wunder an, die im Evangelium erzählt sind, sondern auch solche, die in andern, apokryphen Schriften enthalten sind, wie z. B. die Erschaffung lebender Vögel aus Koth und Anderes, was auf eine göttliche Natur in Christus schließen läßt. Der Besitz der generellen Gewalt zu allen Arten von Wundern ist Beweis des Göttlichen. (Habere enim generalem omnium miraculorum potestatem, divinum est.) So bewies sich Jesus als Messias, als Johannes vom Gefängnisse aus zwei seiner Schüler an ihn sandte, mit der Frage: bist du der Messias, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen andern warten? Jesus antwortete: Gehet und saget dem Johannes, was ihr gesehen und gehört habt! Die Blinden sehen, die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein, die Tauben hören, die Todten stehen auf, den Armen wird das Evangelium verkündet, und selig ist, wer sich an mir nicht ärgert. Siehe, wie Jesus durch Thaten ausspricht, er sei der erwartete Messias, von welchem Johannes, wenn er dies Alles vernommen, nicht mehr zweifeln solle, er sei der Sohn Gottes, dem der heilige Geist am Jordan das Zeugniß gab. So sucht auch der Alchoran Christus zur Gemeinschaft (consortium) der göttlichen Natur zu erheben, wenn er sagt, Christus stehe über allen Propheten, wenn diese auch noch so sehr mit Gott vertraut und ihm ganz nahe waren. Nun aber liegt zwischen Dem, der über den höchsten Propheten steht, und der göttlichen Natur nichts zwischen

inne, da es Keinen geben kann, der noch näher an Gott wäre. Der Alchoran ſagt ferner, Gott wohne in den guten Menſchen und nennt Chriſtus den Allerbeſten. Gott wohnt alſo ganz in ihm, auf das Vollkommenſte, mit ſeiner ganzen Fülle, ſo daß die menſchliche Natur mit der göttlichen, die in ihm wohnt, im höchſten Grade der Einigung geeint iſt, die wir eine hypoſtatiſche oder perſönliche nennen, wie im Menſchen der Körper mit der Seele, wie die thieriſche Natur mit der geiſtigen geeint iſt. Daher iſt Chriſtus der Mittler zwiſchen der menſchlichen und göttlichen Natur. Wie es zwiſchen ihm und den Menſchen keine Vermittlung geben kann, wegen der Identität ſeiner menſchlichen Natur und der aller Menſchen, ſo kann es auch zwiſchen ihm und Gott keine Vermittlung geben wegen der Identität ſeiner göttlichen Natur und der Gottes. Wiewohl jedoch der Alchoran über Chriſtus Sätze aufſtellt, aus welchen die Verſtändigen unſchwer das eben Erwähnte folgern können, ſo ſchwankt er doch auch hier wieder und lehrt an andern Stellen, was einer Negation ſeiner Gemeinſchaft mit der göttlichen Natur gleich ſieht. So war nach ihm die Jungfrau Maria Chriſti wahre Mutter; Chriſtus habe mit ſeiner Mutter menſchliche Speiſe und anderes Eßbare genoſſen (ipsum cum matre usum fuisse humanis cibis etc.), da er doch an andern Stellen behauptet, Gott eſſe nicht, Gott ſei der Herr von Chriſtus und ſtehe über ihm, Gott habe ihn und ſeine Mutter, wie andere Creaturen, wenn er gewollt, zu Nichte machen können (annihilare); Chriſtus ſei weder Gott noch Sohn Gottes, kein Genoſſe und Theilhaber (der göttlichen Natur). Seine Behauptungen ſtehen mit den früheren in durchaus keinem Einklange. Sollen ſie nicht an innerem Widerſpruche leiden, ſo müſſen ſie in dem oben angegebenen Sinne gefaßt werden: Chriſtus ſei kein anderer Gott, ſondern gleicher göttlicher Natur mit dem Schöpfer der Welt. So wiederholt er über die Einheit Gottes beſtändig, es ſei nur Ein Gott und Schöpfer; und doch redet die Gottheit im Alchoran im Werke der Schöpfung und ſonſt ſehr häufig in der Mehrzahl: Wir haben den Menſchen geſchaffen. Soll dieſe Einzahl und Mehrzahl ſich nicht widerſprechen, ſo muß ſie im früher angegebenen Sinne verſtanden werden, wornach die Dreiheit oder Mehrheit nicht als Pluralis zu nehmen iſt, ſondern als Singularis, als Einheit; denn die Vielheit iſt auch bei den Grammatikern nicht der Plural, weil der Singular die Einheit iſt. So iſt auch bei den Theologen die Vielheit — die Einheit der einfachſten göttlichen Natur. Es iſt daher Gott nur die ſinguläre und Eine Gottheit, wie wir früher kurz gezeigt haben. Das ſcheint auch der Alchoran am Ende des 32. Kapitel zu ſagen, wenn er die Anrufung eines andern Gottes mit den Worten verbietet: „Gott iſt in ſich allein ſeine volle Zahl“ (quia apud Deum solum totus est illius numerus).

10.

Beiſpiele des beſtändigen Schwankens Mahomeds.

Mahomed ſagt im Kapitel von den ſieben Schlafenden, Jeder könne in geheimen Dingen ſagen, was ihm beliebt, er verdiene hierüber keinen Tadel. Daher hält er ſich in der Anführung verſchiedener, ja entgegengeſetzter Anſichten bald an dieſe, bald an jene. Für geheim hält er aber Alles, worin die Propheten und deren Schriften nicht mit den von Gott gegebenen Geboten übereinſtimmen. Es ſtimmen aber alle Propheten von Abraham bis auf ihn überein in dem Glauben an Einen Gott und Schöpfer und Richter am Tage der Auferſtehung, was er in die Worte zuſammenfaßt: Es iſt kein Gott außer Gott, ein Glaube, ohne welchen Niemand ſelig werde. Wer dies einfach glaubt, und das durch einen Propheten ihm gegebene Geſetz befolgt, wird das Paradies beſitzen; wer nicht glaubt, wird, wenn nicht Gott, der reich an Erbarmen iſt, ihm verzeiht, ewig verdammt. Glaubt er, beobachtet aber das Geſetz nicht und iſt unbußfertig, ſo wird er verdammt. Der Bußfertige aber erlangt im Augenblick des Todes Verzeihung. Das ſcheint, wie oben geſagt, der Hauptgedanke zu ſein. Schwankend ſcheint er jedoch von Denen zu ſprechen, die von einem Geſetze zu einem andern übergehen. Im 1. Kapitel heißt es: „Im Allgemeinen iſt zu wiſſen, daß Jeder, der rechtſchaffen lebt, er ſei Jude oder Heide, wenn er ſeine Religion verläßt und zu einer andern übergeht, Jeder, der Gott anbetet und gut handelt, unzweifelhaft ſich der Liebe Gottes erfreut. Jeder Sünder aber, der Schuld auf Schuld häufet, wird vom ewigen Feuer verbrannt.“ Er ſagt: Jeder (generell), der von ſeiner Religion zu einer andern übergeht. Im 3. Kapitel aber ſagt er: „Alle, die von deinem Geſetze abfallen, ſollen ohne Unterbrechung von deinem Volke bekriegt werden, bis ſie womöglich wieder zu deinem Geſetze bekehrt werden. Wer dein Geſetz gegen ein anderes vertauſcht und in dieſem verharrt, wird ſchon hier und in der andern Welt als ſchuldig des unauslöſchlichen Feuers zu Grunde gehen.“ Siehe, wie er hier jener generellen Behauptung entgegen von den Anhängern ſeines Geſetzes ſagt, daß ſie in einer andern Religion nicht ſelig werden. Im Widerſpruche hievon heißt es 4. Kapitel „Um des Geſetzes willen thue Niemand Gewalt an, da Gutes und Böſes ſich ſelbſt offenbart. Wer nicht an die Götzen, ſondern an den Schöpfer glaubt, wer den Geboten des Weiſen und Allwiſſenden, der allen ſeinen Verehrern gnädig iſt, gehorcht, kommt von der Finſterniß zum Lichte. Der Ungläubige wird vom ewigen Feuer gequält.“ Dieſe Stelle ſtimmt wieder mit jener erſten überein, die ganz generell gehalten iſt. So ſagt er im 5. Kapitel „Die an Gott glauben, und um Vergebung ihrer Sünden, um Befreiung von der

Qual des Feuers flehen, die Enthaltſamen und Wahrhaftigen, die Freunde des Gebets und Almoſens werden nach dem Zeugniſſe Gottes, der Engel und aller Verſtändigen, die an Einen unbegreiflichen und weiſen Gott und Schöpfer glauben, vor dem kein Geſetz (Religion) Beifall findet, ſondern nur die gänzliche Hingabe an ihn, die Freuden des Paradieſes genießen." Hier ſpricht er wieder generell, wie im 1. Kapitel. Aehnlich im 12. Kapitel Dagegen ganz anders im 37. Kapitel: „Du, der du das Buch Alchoran ganz unerwartet zugeſendet erhalten haſt, ſollſt von ſeinen Geboten nicht abweichen, um nicht ungläubig oder ein Begünſtiger der Ungläubigen zu ſein." Und 41. Kap.: „Gibt es etwas Schlechteres, als nach der Annahme unſrer Gebote von denſelben abzuweichen? Schon durch Moſes haben wir dieſes Buch den Söhnen Israels übergeben, deſſen Befolgung unfehlbar mit Gott verbindet." Hier ſtellt er ſein Buch als Gottes Wort hin, ſo daß Jeder dieſes Geſetz Gottes zu halten verpflichtet iſt, wenn er nicht als Sünder gelten will. Da die Chriſten nach ihm mehr als Andere in ihrem Geſetze ſchwanken (legem variant), ſo benennt er ſie oft mit dem Schimpfnamen Geſetzesänderer (legem variantes). Nach jener Stelle darf weder ein Anhänger des (mohamedaniſchen) Geſetzes, noch ein Jude oder Chriſt ohne Sünde das einmal empfangene Geſetz (Religion) ändern. Denn er ſagt, Gott liebe die Getreuen, bei ſeinem Geſetze Beharrenden mehr als Andere. Im 51. Kap. heißt es: „Wir lehren jetzt die Gebote des Geſetzes und die Vorſchriften, die wir Noë, dir, Abraham, Moſes und Chriſtus geoffenbart haben. An dieſen haltet feſt, und widerſetzet euch ihnen nicht!" Damit ſagt er offen, er wolle die den frühern Propheten geoffenbarten Gebote nicht beſtreiten, ſondern lehren. Ein andersmal ſagt er, Chriſten und Juden ſeien ungläubig und alleſammt verdammt. Wer mag aus allem Dem etwas Feſtes herausfinden?

11.

Gegen die Behauptung, das Geſetz des Alchorans ſei das Geſetz Abrahams.

Sage mir, Mahomed: der Glaube iſt doch wohl zur Seligkeit nothwendig. Wenn du nun ſagſt, dir ſei von Gott geoffenbart worden, dem Geſetze Abrahams zu folgen, ohne rechts oder links abzuweichen, um nicht als ungläubig erfunden zu werden, wie wagſt du zu behaupten, das Geſetz des Alchoran komme von Gott, da du Keinem beweiſen kannſt, daß Abraham ein ſolches Geſetz gegeben habe? Wenn Dir Gott das Geſetz Abrahams zur Beobachtung gegeben hat, wenn das dem Moſes und das Chriſtus gegebene Geſetz in den göttlichen Schriften des alten und neuen Bundes, wie du ſagſt, enthalten ſind, ſo weichen ſie noth-

wendig weder rechts noch links vom Geſetze Abrahams ab. Wie kommſt du nun zu der Behauptung, dein Geſetz habe den Vorzug vor jenen? Es gibt doch nicht zwei Geſetze des alten Teſtaments und Evangeliums, ſondern nur Ein göttliches Geſetz, das Chriſtus nicht aufgelöst, ſondern erfüllt hat, indem er den Geiſt des Geſetzes, der in dem Buchſtaben enthalten und nicht erfaßt war, enthüllte. Weder das alte, noch das neue Teſtament weicht vom Geſetze Abrahams ab, ſondern erklärt, was dem Abraham geboten war, daß er nämlich vor Gott wandeln ſolle, um vollkommen zu ſein. Moſes zeigt nun, wie man vor Gott wandeln müſſe, Chriſtus, wie der nach Moſis Anweiſung vor Gott Wandelnde zur Vollkommenheit, die dem Abraham geboten war, gelangen könne. Es iſt alſo am Geſetze Abrahams nichts mehr zu erläutern. Wie kann nun dein Geſetz, welches das Geſetz der Araber heißt, Abrahams Geſetz genannt werden, da es doch vom Evangelium abweicht? Du wirſt doch nicht annehmen, Gott habe dir größere Kenntniß gegeben, als Chriſtus, den du ſelbſt dir und allen Propheten vorzieheſt! Du mußt alſo zugeben, es ſei nur Ein Geſetz das des Abrahams, Moſes und Chriſtus, das ſeinen Anhängern das ewige Leben als höchſten Lohn verheißt. Es kann nicht mehrere Vollkommenheiten (plura perfectissima) geben, da ſonſt jede noch vollkommener ſein könnte. Es gibt alſo nur Einen vollkommenſten Weg zum Einen vollkommenſten Ziele, und es kann dies kein anderer ſein, als der, den Chriſtus, der Allervollkommenſte, gewandelt iſt und gelehrt hat. Was macht Dich ſo ſchwankend und unſicher in Allem, als die Unkenntniß Chriſti? Du ſagſt, Jeſus, der Sohn der Jungfrau Maria ſei Chriſtus, und darin irrſt du nicht; was aber Chriſtus ſei, iſt dir ganz unbekannt. Würdeſt du in feſtem Glauben Chriſtus als den wahren Sohn Gottes des Vaters und der Mutter Maria erkennen, ſo würdeſt du einſehen, daß das ewige Leben, welches die höchſte heißerſehnte Glückſeligkeit iſt, durch keinen Menſchen, außer in ihm erreichbar iſt; Gott würde in dir und du in Gott bleiben, du würdeſt dich nicht in den Meinungen derer, welche Chriſtus nicht kennen, unſicher hin und her bewegen. Hätteſt du doch die Wiſſenſchaften verſtanden, und wenigſtens nur den kleinen canoniſchen Brief des Johannes des Evangeliſten, jenes geliebten Jüngers Chriſti, ſtudiret! Du hätteſt das Schreiben des Alchoran aufgegeben, und hätteſt in jenem Lichte der Wahrheit Deine Ruhe gefunden. Warum wollte Gott, daß jene in weiße Kleider gehüllten Anhänger Chriſti, zu denen der Evangeliſt Johannes, der Liebling Chriſti, der in der Jungfrauſchaft verharrte, gehörte, ſo oft im Alchoran mit den höchſten Lobſprüchen geprieſen werden, als damit ihr Verehrer des Alchoran der Chriſten Leben und Lehre erforſchet und nachahmet? So ſuchet denn das Licht in dem angeführten Briefe, damit

ihr zu Christus, dem wahren Lichte, das jeden Menschen erleuchtet, gelanget, und ihr werdet einen Schatz von Weisheit und Verständniß der ganzen hl. Schrift finden.

12.

Der Alchoran nennt Abraham fälschlich einen Götzenanbeter. Angabe des wahren Sachverhalts.

Ich suche jetzt zu zeigen, daß das Evangelium uns auf das Vollkommenste das Gesetz Abrahams gegeben hat. Für's Erste entziehen das Evangelium und seine Verehrer nichts der Ehre Abrahams, wie es der Alchoran und seine Anhänger in der Behauptung thun, Abraham sei zuerst ein Götzenanbeter gewesen, der nach seiner Bekehrung seinen Vater Thara wegen des Götzendienstes getadelt habe, worüber der Alchoran Vieles erzählt. Dies gereicht Abraham zur Schmach, wie man denn in der „Lehre Mahomeds" liest, Abraham selbst erkläre sich wegen des Götzendiensts für einen unwürdigen Vermittler bei Gott. Mahomed hat dies nicht aus dem Texte des alten Testaments geschöpft, sondern ein Jude hat es aus einer Glosse zur Entkräftung des Einwurfs, den man hinsichtlich der Jahre Thara's und Abraham's erhebt, ersonnen; die Christen nahmen es nicht als wahr an, und ebensowenig der große jüdische Geschichtschreiber Josephus. Daher ist nicht zu glauben, daß Abraham, als er aus dem Lande Ur in Chaldäa auszog, ein Götzendiener gewesen sei, oder sein Vater oder der Großvater Nachor oder Heber, von welchem er und die Juden Hebräer hießen, oder Noe, oder irgend ein anderer Vorfahre Abrahams. Auf Gottes Befehl zog Abraham sogleich aus dem Lande, von seinen Verwandten weg in das Land Canaan. Wegen dieses Gehorsams sprach Gott: „Ich will dich zu einem großen Volke machen, ich will dich segnen, und deinen Namen verherrlichen, und du wirst gesegnet sein. Ich will segnen die dich segnen, und verfluchen, die dir fluchen, ja in dir sollen alle Völker der Erde gesegnet sein." Ferner: „Alles Land, das du siehst, gebe ich dir und deinem Samen auf ewig; ich will deinen Samen wie Sand machen. Wenn Jemand vermag, den Staub der Erde zu zählen, so wird er auch deinen Samen zählen können." Dann: „Fürchte dich nicht, ich bin dein Beschützer und dein überaus großer Lohn." Wiederum: „Nicht dein Hausgeborner wird dein Erbe sein, sondern der aus deinen Lenden hervorgeht, den wirst du zum Erben haben. Blicke auf zum Himmel und zähle die Sterne, wenn du kannst; so wird dein Same sein. Abraham glaubte Gott und dies ward ihm zur Gerechtigkeit angerechnet." Dann: „Ich bin der allmächtige Gott, wandle vor mir und sei vollkommen. Ich will meinen Bund schließen zwischen mir und dir und dich sehr ver-

mehren.“ Da fiel Abraham auf sein Angesicht auf die Erde und Gott sprach zu ihm: Ich bin und schließe meinen Bund mit dir, du wirst der Vater vieler Völker sein. Du sollst von nun an nicht mehr Abram, sondern Abraham heißen, weil ich dich zum Vater vieler Völker gemacht habe. Ich mache dich sehr fruchtbar und mache dich zu Völkern, und Könige sollen aus dir hervorgehen. Und ich errichte meinen Bund zwischen mir und dir und deinem Samen nach dir auf ihre künftigen Geschlechter hin, als einen ewigen Bund, dein Gott zu sein und deines Samens nach dir.... Sarai dein Weib sollst du nicht Sarai, sondern Sara nennen. Ich segne sie, und gebe dir von ihr einen Sohn, den ich segnen werde, er wird zu Nationen werden, und Könige der Völker werden aus ihm hervorgehen. Da fiel Abraham auf sein Angesicht, und lachte und sprach in seinem Herzen: Glaubst du wohl, daß einem Hundertjährigen geboren wird, und daß Sara, die neunzigjährige, gebären wird? Und er sprach zum Herrn: Möge Ismael leben vor dir, den ich von der Magd Hagar erhalten habe auf das Verlangen und die Bitte der Sara. Und der Herr sprach zu Abraham: Sara, deine Frau, wird dir einen Sohn gebären, und du sollst seinen Namen Isaak nennen. Und ich will meinen Bund mit ihm errichten zu einem ewigen Bündniß und mit dem Samen nach ihm. Auch für Ismael erhörte ich dich. Siehe ich segne ihn, ich mache ihn fruchtbar und vermehre ihn sehr; zwölf Fürsten soll er erzeugen, und ich mache ihn zu einem großen Volke. Und meinen Bund errichte ich mit Isaak.... Darauf beschnitt Abraham, wie es ihm Gott befohlen hatte, sich und Ismael, seinen Sohn von zwölf Jahren, und alles Männliche in seinem Hause.... Und es erschien ihm der Herr im Thale Mambre; er saß an der Thüre seines Zeltes bei der Hitze des Tages. Und nachdem er ihm die Augen eröffnet hatte, erschienen ihm drei Männer, die vor ihm standen. Als er sie erblickte, lief er ihnen entgegen aus der Thüre des Zeltes, fiel nieder zur Erde und sprach: Herr, wenn ich Gnade gefunden habe vor deinen Augen, so gehe nicht vorüber an deinem Knechte; ich will ein wenig Wasser bringen, und es sollen eure Füße gewaschen werden; ruhet unter dem Baume. Ich will einen Bissen Brod vorsetzen, und es stärke sich euer Herz; dann möget ihr weiter gehen. Sie sprachen: Thue, wie du gesagt hast.... Sara empfing und gebar einen Sohn in ihrem Alter, um die Zeit, welche Gott vorhergesagt. Und Abraham nannte den Namen seines Sohnes, den ihm Sara geboren hatte, Isaak. Er beschnitt ihn am achten Tage, wie ihm Gott befohlen hatte, als jener 100 Jahre alt war.... Und als Sara den Sohn der Hagar, der Aegyptierin, mit ihrem Sohne Isaak spielen sah, sprach sie zu Abraham: Vertreibe diese Magd und ihren Sohn, denn der Sohn der Magd soll nicht Erbe sein mit meinem Sohne

Isaak. Und es sprach Gott zu Abraham: Alles, was Sara dir sagt, gehorche ihrer Stimme; denn nach Isaak soll dein Samen genannt werden. Doch auch den Sohn der Magd will ich zu einem großen Volke machen, weil er dein Same ist. . . . . Hierauf versuchte Gott Abraham und sprach: Nimm deinen einziggeborenen Sohn ꝛc. (folgt das Opfer Abrahams mit neuen Verheißungen, nach 1. Mos. 22, 1 ff.)

13.

Ueber die dem gläubigen Abraham gegebene Verheißung.

Abraham war der Vater vieler Völker, weil er Vater des Glaubens war; er glaubte Gott, und dies ward ihm zur Gerechtigkeit angerechnet. Daher werden Alle, welche Gott glauben (Deo credentes), wie Abraham, durch den Glauben gerechtfertigt. Da Gott ihm um des Glaubens willen den Sohn Isaak gab, der sonst nach dem Laufe der Natur dem 66 (oben: 100) Jahre alten Abraham und der 90 Jahre alten und überdies unfruchtbaren Sara nicht geboren werden konnte, so sehen wir, daß wir durch den Glauben, über unsere sterbliche Natur hinaus, das ersehnte ewige Leben erlangen. Wir wünschen Söhne zu haben, damit in ihnen unsere sterbliche und hinfällige Natur neues Leben gewinne und wir in ihnen fortleben. Durch den Glauben sehen wir Abrahams, des Gerechtfertigten, Verlangen erfüllt (per fidem videmus Abrahae desiderium justificatum). Er verdiente die Erfüllung seines Verlangens durch Den, dem in seinen Augen nichts unmöglich war. Durch den Glauben erlangte er das Leben in dem ihm von Gott gegebenen Sohne und so in seinen Nachkommen für ewige Zeiten; denn Gott spricht: dieses Land will ich deinem Samen auf ewige Zeiten geben. Es lebt also Abraham in seinem ewig dauernden Samen, und wie lebt er? Nicht fleischlich (secundum carnem), wie in seinem Sohne Ismael, der ein Sohn des Fleisches, nicht der Verheißung war, sondern geistig (secundum spiritum), wie der Geist des Glaubenden in den Verheißungen Gottes lebt. Es wird also der Bund Abrahams mit Gott, welcher Bund ewig sein soll, durch Isaak fortgesetzt, nicht durch Ismael. Alle Glaubenden sind in Isaak der Samen Abrahams. Söhne Abrahams sind also Alle, welche Gott so sehr glauben, daß sie durch den Glauben gerechtfertigt werden. Daher sagte der Prophet: freue dich, Unfruchtbare, die du nicht gebährst, brich in Freudenruf aus, die du keine Kinder hast! Denn viele Söhne hat die Verlassene, mehr als die, welche einen Mann hat. Daher zeigt der der freien, wiewohl unfruchtbaren Sara verheißene Isaak, daß alle gläubigen Heiden in dem Vater Abraham gesegnete Söhne der Verheißung seien. Indem Gott dem Abraham eine überaus große Vermehrung seines Samens versprach, in welchem alle Völker und alle Stämme

der Erde gesegnet werden sollten, bezog er den Bund mit Abraham auf Christus, daß nämlich er, der Eine Schöpfer, ihr Gott sein wolle (utique de Christo locutus est pactum Dei et Abrahae, scilicet, quia unus ipse creator esset Deus eorum). Der Bund wurde genau beobachtet von allen Söhnen Abrahams, den Propheten, die über der Beobachtung jenes Bundes sorgfältige Wache hielten. Zuletzt mußte man zum größten aller Propheten kommen, in welchem jener Same sein höchstes Wachsthum erlangte und die Fülle des verheißenen Segens sich offenbarte. Das ist Christus, in welchem Abraham und alle Glaubenden ewig leben. Als daher die Jungfrau Maria nach der Empfängniß im Geiste frohlockte und ihre Seele Gott pries, sprach sie: Er hat sich Israels, seines Zöglings, angenommen, eingedenk seiner Barmherzigkeit; wie er zu unsern Vätern gesprochen, über Abraham und seine Nachkommen auf ewig. Aus diesem Lobgesange wissen wir, Christus sei der Zögling Israel, der als Mann Gott sieht (Christum puerum esse Israel virum videntem Deum), nach der dem Abraham und dessen Samen gegebenen Verheißung. Der Prophet Zacharias, der Vater Johannes des Täufers, sagte von Jesus, er sei das Horn des Heils, aufgerichtet im Hause Davids, d. i. Messias, der Heiland, wie er durch den Mund der Heiligen gesprochen, die von Anfang sind, gemäß dem Eidschwure, den er geschworen unserem Vater Abraham, er werde ihn (den Erlöser) uns geben. Somit ist Christus der Sohn Abrahams, der verheißene Same, der ewige Sohn, in welchem alle Gläubigen ewig leben. Da alle gläubigen Stämme der Erde im Vater Abraham gesegnet sind und er in seinem Sohne lebt, Jesus, dem gesegneten Samen, so leben Alle gesegnet in dem Vater und in dem gesegneten Sohne. Daher sagte Christus zu den Juden, er wisse wohl, daß sie Söhne Abrahams seien, nämlich nach dem Fleische. Weil aber dies zur wahren geistigen Sohnschaft nicht hinreichte, so setzte er bei: „wenn ihr Söhne Abrahams seid, so thuet die Werke Abrahams", womit er sie belehren wollte, das seien die wahren Söhne Abrahams, welche seine Werke thun, gläubig sind und Gott gehorchen. Er sagte auch: Abraham wünschte seinen Tag zu sehen; er sah ihn und freute sich. Er sah also vor sich Christus und daß dieser ihm verheißen sei und aus seinen Nachkommen erstehen werde. Indem er diesen Tag der Ankunft sah, freute er sich. In dieser Anschauung hatte er die Gewißheit, daß alles ihm Verheißene in Erfüllung gehe, und daß diese Verheißungen ihm nicht bloß wegen des Gesetzes und der Beschneidung, sondern wegen seines Glaubens gemacht worden seien. Diese anfangs verborgenen Geheimnisse sind uns durch Christus und seine Jünger geoffenbart worden.

14.

Der Bund Gottes mit Abraham ſchließt die Ismaeliten aus und kommt in dem Mittler Chriſtus zum Abſchluß (in Christo mediatore concluditur).

Nun merket auf, ihr Araber! und erkennet, daß ihr, Nachkommen Ismaels dem Fleiſche nach, nicht in dem Bunde Abrahams mit Gott, wie die Söhne der Verheißung aus Iſaak, mitbegriffen ſeid; ihr habet keinen Antheil an dem Erbe Abrahams, weil ihr Nachkommen der Magd Hagar und Feinde des Geiſtes ſeid, wie das Fleiſch immer wider den Geiſt iſt. Ihr könnet nicht im Samen Abrahams geſegnet ſein, wenn ihr nicht geiſtige Söhne Abrahams durch den Glauben ſeid. Nur dann könnet ihr die Verheißung des Segens in Chriſtus, der das Ziel und die Vollendung der Verheißung iſt, erlangen. Verſtehet es, der Glaube wird durch den Geiſt erfaßt und erlangt in Chriſtus, dem Leben, das unſterbliche und ewige Leben, da dieſer ebenſo Menſchenſohn als Sohn Gottes iſt, der allein unſterblich iſt. Im erſten Kapitel des Alchoran ſteht, Abraham habe alſo gebetet: „O Gott, erwecke einen Sohn unſeres Geſchlechts als Vermittler und Propheten, der den Andern ihre Pflichten und deine Tugenden ſchriftlich offenbare und ſie ſegne; denn du biſt ja der erhabene Lehrer, der Alles weiß und hört.“ Siehe, wie er in dieſem Gebete von Chriſtus, dem Mittler zwiſchen Gott und dem Menſchen Abraham redet. Kein Anderer kann gemeint ſein, da er von dem Propheten, der ein Sohn ſeines (Abrahams) Stammes iſt, redet, nämlich Iſaak, den Gott deſſen Einziggebornen nannte. Dieſer iſt der Mittler zwiſchen Gott und dem Menſchen, weil er der Einzige iſt, zwiſchen welchem und Gott kein Anderer als Vermittler auftritt, da Chriſtus der allerhöchſte Prophet iſt, der allein Gott den Vater bekannt macht, weil er deſſen Sohn iſt, und die Gläubigen durch ſich als der oberſte Hoheprieſter ſegnet. Sehet nun, Araber! Wie ſeid ihr die Nachkommen Abrahams, da ihr an dieſem Glauben nicht feſthaltet? Wie wandelt ihr vor Gott, um vollkommen zu ſein, da ihr doch nicht Söhne der Verheißung in Chriſto Jeſu ſeid? Forſchet nach und ihr werdet nicht finden, daß Gott je einen Geſandten oder Lehrer, Propheten oder Boten geſendet habe, der nicht die Verträge und Bündniſſe heilig hielt, welche Gott mit Abraham, Iſaak und Jakob geſchloſſen hat. Aus der Reihenfolge der Verehrer dieſer Bündniſſe waren Alle, denen Gott den Geiſt der Propheten gegeben hat, nicht aus der Genealogie Ismaels, mit dem Gott keinen Bund geſchloſſen hat, da er, mit Ausſchließung desſelben, Iſaak erwählt hat, obwohl Abraham jenen ſegnete und ſeinen Samen vermehrte und zwölf Fürſten aus demſelben hervorgingen, ſo daß er ſowohl in dieſem als dem zukünftigen Leben beſtän-

digen Segen erlangte. Leget kein Gewicht darauf, wenn im 2. Kapitel des Alchoran Ismael unter den Propheten nach Abraham und vor Isaak gesetzt, wenn er im 28. Kapitel Gesandter und Prophet genannt wird. Diese Behauptung hat kein Zeugniß, weder im alten, noch neuen Testamente für sich, sondern es steht von ihm zu lesen, daß der Engel der Hagar, als sie mit Ismael schwanger ging, vorausgesagt habe, er werde ein wilder Mensch werden, der seine Zelte gegen seine Brüder aufstelle. Mahomed setzte jenes in den Alchoran, um sich, da er ein Ismaelite war, als Nachkommen eines Prophetengeschlechtes darzustellen und so desto leichter als Gesandter und Prophet bei den Arabern Eingang zu finden. Da es aber in diesem Stücke bei ihm fehlerhaft aussah, so zeigte er dadurch nur, was von ihm zu halten sei. Im 46. Kapitel sagt er, Abraham habe zu Isaak gesagt: „Mein Sohn, mir ist in einer Erscheinung angekündigt worden, ich solle dich enthaupten; sage mir, was ist deine Meinung?“ Er antwortete: „Vollziehe den Befehl, mich wirst du standhaft finden, Alles zu leiden.“ Ist dem so, wie dort steht, so verdiente allerdings Isaak, indem er Gott und seinem Vater bis in den Tod gehorsam war, Derjenige zu sein, den Gott berufen hat, als den Samen des Segens für alle Gläubige. Denn gewiß war Abrahams Glaube sehr groß, da er im festen Glauben, daß Gott seinen Samen in Isaak auf das Aeußerste vermehren werde, unerachtet des Befehles, diesen Sohn als Brandopfer Gott darzubringen, nicht daran dachte, es gehe dies gegen die Verheißungen Gottes, sondern hoffte, Gott werde nur um so mehr sein Versprechen erfüllen, wenn er ihm in der Tödtung des Sohnes gehorche, indem er wußte, es sei dem nichts schwer oder unmöglich, der Todte ganz leicht auferweckt.

15.

Nur ein Christ, der die Dreieinigkeit in der Einheit anbetet, kann ein Sohn Abrahams sein.

Ganz vollkommen war also der Glaube Abrahams, dessen Sohn Isaak sein wahrer Nachfolger und Erbe war, der Typus jenes vollkommensten Samens, des Messias, der seinem Vater bis zum schmählichsten Tode gehorsam war. Doch was ist noch weiter beachtenswerth? Gewiß, daß ein Widder statt des Isaak geopfert wurde. Dieser Widder, den Abraham fand und statt seines Sohnes opferte, bedeutet die Darbringung Christi als Opfer, der wahrhaft geopfert und getödtet wurde, damit der gläubige Isaak und das ganze Geschlecht der Gläubigen lebe. Isaak also bedeutet Christus, wegen seiner Freudigkeit des Gehorsams bis in den Tod, die allen wahren Gläubigen innewohnen muß. Der Widder

bedeutet Christus, soferne dieser das Opfer (holocaustum) ist, der durch seinen Tod alle Kinder Gottes durch den vollendeten Glauben (per consummatam fidem) erlöst und vom ewigen Tode befreit hat. In den „Lehren Mahomeds" steht, der Widder sei ohne (fleischliche) Vermischung wie Christus geboren. — Wenn du, Araber! die Sache richtig fassest, so war Abraham (wie der Alchoran an einer Stelle sagt), allerdings nicht vor Christus, weßhalb der Alchoran Abraham keinen Christen nennt, wohl aber war Christus, der Sohn Gottes, der gleichewig mit Gott dem Vater ist, vor ihm; denn im Evangelium sagt Christus: „Bevor Abraham geboren ward, bin ich." Dieser sah also in prophetischem Geiste, der Messias, der Mittler und Heiland, werde einmal in die Welt kommen, ohne den weder er noch irgend Jemand Zugang zum Vater haben werde. Abraham war daher ein Christ, indem er hoffte, durch die Vermittelung Christi unzweifelhaft das ewige Leben zu erlangen. Das ist der einzige und vollkommene Glaube Abrahams, der auch der Glaube Aller sein muß, die den reinen (sanam) Glauben haben und durch denselben selig werden wollen. Abraham sah drei Männer im Thale Mamre, fiel auf die Erde und betete an und sprach: „Herr, wenn ich Gnade vor deinen Augen gefunden habe, so gehe vor deinem Knechte nicht vorüber." Den Einen Herrn betete er in drei Personen an; das ist die Anbetung der Christen; wenn ihr an dieser nicht festhaltet, so seid ihr nicht Nachkommen Abrahams. Wie glaubet ihr in den Fußstapfen des gerechten Abraham zu wandeln, da ihr die Kinder Abrahams verfolget? Es ist nur Ein Sohn Abrahams, der Erbe Aller, Jesus Christus, der Sohn der Jungfrau Maria, der Tochter Abrahams. Er, dessen Vorbild Isaak ist, ist der wahre Erbe Aller, weil er zugleich der Sohn Gottes ist, wahrer Gott und der überaus große Lohn Abrahams. Gott gab dem Abraham den Sohn Isaak, weil er glaubte, Gott sei wahrhaftig in den Verheißungen; wegen des Gehorsams aber, den er in der Opferung des Sohnes bewies, gab er ihm zum Lohne Christus, den König und Herrn von Allem. Ihr Araber glaubet aber nicht, daß Abraham für seine Gerechtigkeit und Gehorsam einen solchen Lohn erlangt habe. Ihr glaubet also weniger von Abraham als die Christen, die wahren Kinder Abrahams. Seid ihr keine getreuen Kinder Abrahams, so könnt ihr auch nicht Miterben Christi, des Sohnes Abrahams sein.

16.

Die Araber kennen das Gesetz Abrahams nicht und verfolgen dasselbe.

Genügt für euch die Beschneidung? erfüllet ihr damit das Gesetz Abrahams? Die Beschneidung macht euch noch nicht zu Kindern Abra-

hams, der Gott glaubte, und das ward ihm zur Gerechtigkeit angerechnet. Der Glaube Abrahams rechtfertigt. Abraham war gerecht, als er noch nicht beschnitten war; allein Gott, der Abraham, Isaak und Jakob und deren Nachkommen zu seinem besondern Volke auserwählt hat, wollte den Bund, daß er ihr Gott sein wolle, durch die willige Annahme der Beschneidung (in obedientia circumcisionis) bekräftigen lassen; ein Bündniß, mit jedem Einzelnen dadurch geschlossen, daß er sein Blut aus Gehorsam gegen Gott vergoß, konnte nicht verläugnet werden, und wer von der Verehrung des von ihm angenommenen Gottes abfiel, sollte das Zeichen seiner Treulosigkeit an seinem Körper tragen. Die Christen aber sind in Christus beschnitten, da sie durch Glauben und Taufe den mystischen Leib Christi bilden. In Christus bereits beschnitten, zeigen sie sich durch ihren Namen als Gläubige Gottes vor aller Welt. Wenn die Beschneidung das Sinnbild des Abschneidens der fleischlichen Gelüste ist, so beweist euer Gesetz, daß es nicht das Gesetz Abrahams sei, da es die Gelüste allzufreigebig gestattet. Die Beschneidung soll acht Tage nach der Geburt, wie es bei Isaak der Fall war, vorgenommen werden. Ihr aber haltet euch nicht an den Befehl Gottes, sondern nehmet sie erst im dreizehnten Jahre (weil in diesem Alter Ismael beschnitten war) vor, um Ismaeliten zu sein. Ihr wisset, daß Abraham, um seinen Bruder zu befreien, mit vollem Rechte zu den Waffen gegriffen, und dennoch sich von Raub und Plünderung und fremdem Gute nicht habe bereichern wollen. Ihr wollet durch ungerechte Angriffe und Plünderung reich werden und behauptet, es sei euch durch euer Gesetz erlaubt, das doch vom Gesetze Abrahams nicht abweichen darf. Eure Lüge, dies sei mit dem Gesetze Abrahams im Einklange, ist eine Lästerung des Gottes Abrahams gegen Abraham. Euer Gesetz gibt Gott, dessen Eigenthum die Welt, den fünften Theil der Beute. Wie lächerlich, wenn ihr sagt: Solches (Plünderung ꝛc.) geschieht nur gegen die Ungläubigen. Ist es nicht nach eurem Glauben ganz unbekannt, wer einen bessern Wandel führe, wenn gleich Jeder glaubt, er sei der Bessere? Nach dem Alchoran ließ Gott einem Jeden sein Belieben. Das uns verborgene Innere eines Jeden gehört vor den Richter des Verborgenen am Tage des Gerichtes. Weiset nach, wo Abraham Solches gethan oder zu thun befohlen habe! da ihr nichts der Art auffinden könnt, so saget ihr mit Unrecht, ihr befolget das Gesetz Abrahams. Wie oft sagt euer Buch: wenn es Gott wollte, so hätten Alle freien Glauben und Gottesdienst; allein er läßt den dermaligen Zustand zu. Warum nehmet ihr euch heraus, eine andere Weltordnung als Gott festzustellen, als weil ihr Gott mehr als alle Andern in gotteslästerischer Weise zu eurem sündhaften Begehren mißbraucht? Ihr saget

vielleicht: wir zehnten wie Abraham; hat nicht Abraham dem Hohenprieſter Melchiſedech Zehnten gegeben? Was verſinnbildete aber der König von Salem, der Prieſter des höchſten Gottes, Anders als den Meſſias? David ſagt dies von ihm, Gott habe geſagt (im 109. Pſalm): Du biſt der Prieſter auf ewig nach der Ordnung Melchiſedechs." Jeſus Chriſtus ſelbſt legt den Pſalm im Evangelium auf dieſe Weiſe aus. Gebet ihr Chriſtus, dem ewigen Prieſter, Zehnten, ſo ahmet ihr den Zehnten Abrahams nach; gebet ihr aber Chriſto keinen, ſo ſeid ihr, wenn ihr ihn auch (ſonſt) gebet, nicht Nachkommen Abrahams. Allein ihr verfolget Chriſtus, ihr plündert ihn, ihr bekämpfet ihn in ſeinen Gliedern; ſomit thut ihr Abraham, als deſſen Nachfolger ihr euch rühmet, Gewalt an. Möchtet ihr doch einſehen, daß das geheimnißvolle Brod und Wein, das Opfer des ewigen Prieſters, die himmliſche Tafel, auf ewig nähre! Dann würdet ihr vollkommen einſehen, daß gleichwie die Subſtanz von Brod und Wein, die nicht lebendig iſt, durch die Thätigkeit der (menſchlichen) Natur gereinigt und durch die menſchliche Subſtanz zur lebendigen Einigung mit ihr angenommen wird, weil die Subſtanz der Nahrung in die Einigung mit der Subſtanz des durch ſie Genährten übergeht, ſo auch die lebendige Subſtanz des Menſchen durch die Thätigkeit des Wortes Gottes gereinigt und in die Einigung mit dieſem aufgenommen wird, um in einem höhern Leben, als vorher, nämlich im göttlichen und ewigen, zu leben. (tunc perfecte videretis, quod sicut substantia panis et vini, quae non est viva, opere naturae depuratur et assumitur per substantiam humanam in sui unionem vivam, quoniam substantia nutrimenti transit in unionem substantiae aliti: sic substantia viva hominis depuratur opere verbi Dei et demum assumitur in ejus unione, ut vivat vita altiori quam prius, scilicet divina et aeterna.) Hieraus ſieht man, wie Chriſtus, das Wort Gottes und ſein myſtiſcher Leib Ein unſterbliches und ewiges Leben mittelſt der obengenannten Einigung leben. Doch dieſe ganz verborgenen Geheimniſſe vermöget ihr nicht zu faſſen, weil ihr an die perſonelle Einigung der menſchlichen und göttlichen Natur in Chriſtus nicht glaubet. Ihr könnet die oben erwähnte Frucht nie koſten, weil ihr ohne Glauben und Hoffnung ſeid.

17.

Guter Rath an den Sultan, er ſolle befehlen, daß die Jungfrau Maria als Gottesgebärerin, Θεότοκος, verehrt und das Licht des Evangeliums angenommen werde.

Sultan von Babylon, Fürſt eines großen Volkes! bedenke, warum du behaupteſt, dir ſei die Bewachung des Glaubens der Araber anvertraut! Du warſt einſt Chriſt und haſt, um zur Herrſchaft fähig zu ſein,

den christlichen Glauben verläugnet. Du willst Christus nicht ganz verläugnet haben, sondern nur weniger glauben, als vorher. Du glaubtest, er sei der wahre Sohn Gottes, dies glaubst du jetzt nach dem arabischen Glauben nicht mehr. Dagegen den Glauben an die Einheit Gottes hältst du jetzt noch wie früher fest. Du glaubtest, Maria, die Mutter Jesu Christi, sei θεότοκος, Gottesgebärerin; jetzt hältst du sie zwar für die Mutter Christi, aber nicht für die Mutter Gottes. Du glaubtest, Christus sei in Jerusalem durch Pontius Pilatus zu unserm Heile gekreuzigt worden, du besuchtest sein Grab in Jerusalem, du sahest die Zeichen von Dem, was in seiner Todesstunde vorging, die Spalten der Felsen in Folge des Erdbebens; jetzt läugnest du seinen Tod und behauptest, er lebe noch. Du sahst oft mit Andacht die Stätte seiner Geburt im Stalle zu Bethlehem; jetzt läugnest du diese Thatsache und sagst, unter einer Palme in einer einsamen Gegend sei Christus geboren. Sonderbar! du bist nicht Sultan geworden, um die Ehre und Verherrlichung Christi und seiner Mutter, der Jungfrau Maria, zu vermindern; daß jene heiligen Orte die beständigen Denkmale der Kreuzigung und Geburt Jesu, ein ununterbrochenes Zeugniß von mehr als tausend Jahren seien, gibst du zu, daß sie aber dich deines Unglaubens überführen, darüber erröthest du nicht. Einst glaubtest du, daß der Engel Gabriel von Gott zu der Jungfrau Maria nach Nazareth gesandt worden sei und ihr gemeldet habe, sie werde Jesus, den Sohn Gottes, gebären. Jetzt glaubst du, Amram sei der Vater Mariens und folglich sie nicht jene Maria, von welcher das Evangelium redet, welche auf jene erste Maria erst nach mehr als 1000 Jahren gefolgt ist. Sagst du, der Alchoran habe hierin geirrt, so folgt, daß der Gabriel des Evangeliums wahrhaftig und der Gabriel des Alchoran ein Lügner ist. Bedenke doch: wenn Mahomed durch die ihm beistehenden Juden getäuscht worden ist, welche ihm beibrachten, Maria, die Mutter Christi sei die Schwester Aarons gewesen, so konnten sie ihn auch in vielem Andern täuschen, da er von der Geschichte gar nichts verstand. Die glorreiche Jungfrau Maria verlangt von dir, daß du ihr die ihr von Gott verliehene, von der dritten Synode unter Theodosius, von der vierten unter Martianus feierlich ausgesprochene Ehre wiederherstellest. Blicke hin auf jene ruhmvollen Kaiser Theodosius, Martianus, Constantin und alle andern, welche die Ehre der Jungfrau und Mutter Christi mit dem größten Eifer zu erhöhen sich bestrebten. Bist du ein Fürst, so bedenke, deine Ehre erfordere es, eben so zu handeln, da dich dazu das früher von dir bekannte Evangelium verpflichtet, das du jetzt durch die Annahme des Alchoran aufs Neue bekräftigt und bestätigt hast. Du sagst vielleicht: „Ferne sei es von mir, daß ich der Jungfrau Maria nicht die gebührende Ehre geben wollte! so verstehe ich den Alchoran nicht, weßhalb ich Alle,

welche die heilige Jungfrau läſtern, mit dem Tode beſtrafe. Allein es fehlt mir das Verſtändniß über die Art der Geburt Jeſu aus der Jungfrau." Ich antworte darauf: Die Art der Menſchwerdung des Wortes geht über den menſchlichen Verſtand; da aber das Evangelium ſagt: das Wort iſt Fleiſch geworden, ſo mußt du dies glauben, wenn du anders dem Evangelium glaubſt. Es genügt, wenn du an die Mutter Chriſti glaubſt (si credis matrem Christi), welcher Chriſtus das Wort iſt, das in Maria der Jungfrau Fleiſch angenommen hat, in der Weiſe, wie dies Gott bewirkt hat. Wenn du daher den Befehl erläſſeſt, daß Alle in deinem ganzen Reiche dem Evangelium glauben, wie die Aegyptier, Afrikaner, Römer und Aſiaten geglaubt und die hl. Jungfrau zur Zeit Mahomeds, vor und nach ihm, wenigſtens zum größeren Theile, verehrt haben, ſo wird dieſer Befehl gewiß Gott und Chriſtus und der unbefleckten (intemeratae) Jungfrau angenehm ſein, unzähligen Gemüthern Heil und Frieden, dir unſterbliches Lob und das ewige Leben verſchaffen. Kommen muß die Zeit (wie oben aus dem Alchoran gezeigt iſt), wo nur der Glaube Chriſti beſteht (Evenire debet tempus, ut supra dictum est ex Alchoran, quo non erit nisi fides Christi). Mache du den Anfang zum Uebertritte und es folgen dir alle Fürſten jener Secte! Dann wird man ſagen: Siehe, Gott hat Böſes zugelaſſen, damit Gutes daraus hervorgehe. Der Glaube des Evangeliums war allenthalben von den orientaliſchen Götzendienern verachtet: da kam der arabiſche Glaube (lex), ſcheinbar abgeneigt jenem beizuſtimmen (quasi nolens consentire in ipsam), und führte die Araber zur Anbetung des Einen Gottes, jedoch mit heimlicher Billigung des Evangeliums (approbato tamen occulte Evangelio). Jetzt gefiel es Gott, daß das ſo beſtätigte Evangelium, das jedoch noch mit vielen Albernheiten des Alchoran bedeckt iſt, ans Tageslicht hervorkomme. So werden Diejenigen vom arabiſchen Glauben zum Evangelium geführt werden, welche Anfangs den ſtärkſten Widerſtand leiſteten, zur Ehre des großen Gottes, des Königs der Könige, des Schöpfers und Herrn der Welt.

18.

An den Chaliſen von Bagdad, daß die Juden über Abraham im Alchoran (willkührliche) Zuſätze gemacht haben.

Zuvörderſt frage ich Deine Weisheit, der Du das Haupt der arabiſchen Religionsgenoſſenſchaft biſt (qui praees legi Alchoran): glaubſt Du, daß Gott der Urheber des Alchoran iſt oder nicht? Wo nicht, warum befiehlſt Du, daß man auf der Hochſchule zu Bagdad dieſem Buche ſo eifriges Studium widme, das von ſich ſelbſt falſches Zeugniß ablegt, da es behauptet, von Gott verfaßt zu ſein, was Du doch nicht glaubſt?

Glaubst Du aber, daß das Buch Gottes Wort enthalte, wie kann es behaupten, Gott habe es dem Mahomed durch Gabriel eingehändigt mit den Worten: „dieses Buch Gabriels, das er deinem Herzen durch den Schöpfer nahe legt"? Wie können diese Worte Gott in den Mund gelegt werden, der der Schöpfer ist? Du weißt durch das Lesen des Buchs, daß sich sehr häufig Dinge darin finden, die an und für sich beweisen, sie seien nicht Worte Gottes? Doch gesetzt, Du glaubest nun einmal, trotz dieser und anderer Einwürfe, Gott habe das Buch zusammengestellt, so mußt Du auch den ganzen Inhalt für ganz wahr halten. Sage nun: wenn es im 19. Kapitel heißt: „Ich, dem Gott den rechten und geraden Weg, den Weg des nicht ungläubigen Abrahams öffnet und darbietet," was verstehst Du unter: Ich? Meinst Du Mahomed, so sind es nicht Worte Gottes und verdienen keinen Glauben. Wenn Mahomed von sich selbst Zeugniß gibt, so hat dieser Beweis keinen Werth. Da aber jene Worte im Alchoran stehen, so hast Du sie für Gottes Worte erklärt, was Beides sich nicht zusammenreimt. Sodann, steht nicht im 6. Kapitel: „Schärfe den Andern ein, Gott habe wahrhaftig geboten, sie sollten Abrahams Secte nachahmen, der kein Ungläubiger und kein Götzendiener war?" Hat Gott dies befohlen und darauf im 16. Kapitel dem Mahomed zuerst den Weg Abrahams geoffenbaret, wie reimt sich Beides und wie verträgt sich damit das im 6. Kapitel Gesagte, Abraham sei kein Ungläubiger und kein Götzendiener gewesen, was er auch in seinen „Lehren" behauptet? Sage mir: da Mahomed 40 Jahre alt vom Götzendienste durch den nestorianischen Mönch Sergius, von dem er auch den Ordenshabit annahm, bekehrt wurde und in diesem Glauben gestorben sein soll, wie kann es dann wahr sei, daß er das Gesetz Abrahams beobachtet habe? Wo liest man im Alchoran ein Gebot über die Beschneidung, oder daß Mahomed beschnitten war; nicht 8 Tage nach seiner Geburt, wie es für die Söhne Abrahams geboten war, nicht im 13. Jahre, wie Ismael (denn damals war er noch Götzendiener), noch auch später ward er beschnitten. Wohl aber war er als nestorianischer Christ getauft. Denn die Nestorianer halten am Evangelium fest und haben die Taufe. Es ist nicht wahrscheinlich, daß Mahomed jene (obigen) Stellen in den Alchoran geschrieben habe. Denn bekanntlich enthält das 12. Kapitel und was vor jenen Kapiteln steht, welche das Gesetz Abrahams dem Mahomed mitgetheilt werden lassen, Lobsprüche auf das Evangelium; ebenso enthält das 4. Kapitel ein Lob auf Christus, was von Mahomed herrühren kann, da er Christ war. Es ist ausgemacht, daß er Christus allen Propheten und den evangelischen Glauben allen andern vorzieht. Daher ist es nicht wohl denkbar und wahrscheinlich, daß er, nachdem er Christus und das Evangelium verlassen, durch Gott auf Abraham hingewiesen worden sei,

da die Christen wissen, daß die Beobachtung des Evangeliums die ganze Vollkommenheit des Glaubens und Gesetzes Abrahams in sich begreife. Wahrscheinlich haben daher die Stelle über das Gesetz und den Weg Abrahams die Juden nach Mahomeds Tod in den Alchoran gesetzt, indem die Sammlung Mahomeds, wie früher erwähnt, in ihren Händen sich befand. — Nun siehst Du, Chalife! daß ihr durch verschmitzte, Alles verkehrende, gotteslästerliche Juden getäuscht seid, welche den Alchoran bei Lebzeiten Mahomeds nie veröffentlicht haben, so wie auch sein Inhalt nie Jemanden im Zusammenhange als Ein Ganzes mitgetheilt wurde. Nach dem Tode Mahomeds setzten die Juden, die sich an Mahomed angeschlossen und die Sammlung seiner Gebote ganz in ihrer Gewalt hatten, ehe sie diese Sammlung dem Ali, dem sie nach Mahomeds Anweisung übergeben werden sollte, zustellten, die Stellen über Abraham hinein, als dessen Söhne die Juden sich rühmen, so wie noch mehreres Andere, was dann im Alchoran stehen geblieben ist. Da Du dies wohl weißt, so fasse einen männlichen Entschluß in der Furcht Gottes und ziehe die Wahrheit der Lüge vor.

19.

Beweis, daß Niemand ohne Christus selig werden kann.

Bedenke ferner, daß Du Dich Christus und seinem Evangelium ohne Zweifel auch nach Mahomed unterwerfen mußt, wenn Du zum ewigen Leben gelangen willst, weil dies dem Menschen ohne Christus unmöglich ist. Um dies zu zeigen, schicke ich voraus, daß auch nach dem Alchoran der Sterbliche durch keine Anstrengung und Uebung in der Tugend unsterblich werden kann. Könnte die sterbliche Natur sich selbst unsterblich machen, so könnte sie auch sich zu Gott machen, der allein durch seine Natur unsterblich ist, auch nach dem Alchoran. Kein Mensch kann bei dem größten Eifer solche Werke verrichten, um derentwillen er nach Recht und Verdienst unsterblich würde. Da wir gleichwohl Alle nach Unsterblichkeit uns sehnen, so gelangte Niemand zur höchsten Glückseligkeit, außer er erreiche die Unsterblichkeit, und es würde nicht genügen, sie ohne Verdienst zu besitzen. Wer das Reich der Unsterblichkeit nicht als Erbe und Herr durch die Gerechtigkeit erlangt, ist noch nicht glücklich. Der Vasall, der das, was er hat, aus Gnade hat, ist nicht glücklich, weil er ein Diener ist, sondern nur der Herr und Erbe. Wie ist es nun möglich, daß der Mensch zum Reiche des Himmels und der Unsterblichkeit so gelange, daß er König und Herr und Erbe dieses Reiches sei, wenn der Sterbliche die Unsterblichkeit nicht so verdienen kann, daß sie ihm als Verdienst gebührt (sic mereri non potest, quod ei debeatur)? wie das Leben des unvernünftigen Thieres durch keine Uebung sich zum ge-

ſtigen und intelligenten Leben hinauf erheben kann, wiewohl das eine Thier mehr als das andere durch die Dreſſur (doctrina) des Menſchen zu einer Aehnlichkeit der Intelligenz aufſteigen kann, als das andere; doch wird es nie möglich ſein, daß das Thier intelligent werde. — Gäbe es aber ein Thier, das der Belehrung in dem Grade fähig wäre, daß ihm durch fortgeſetzte Uebung das Verſtändniß der Dinge, die nur der Menſch verſteht, aufginge und es dies durch die That beweiſen würde, ſo wäre dies keineswegs ein reines brutum, ſondern hätte einen Verſtand, mit welchem die ſpecifiſch thieriſche Natur wie mit ſeiner Hypoſtaſe geeinet wäre. Es könnte daher, was es in jener Wurzel, die ich Hypoſtaſe nenne, als Natur beſaß (naturaliter habuit), in der angenommenen thieriſchen Species durch entſprechende Uebung verdienen (potuit etiam in assumta specie brutali congruo mereri exercitio). Was vom Thiere und Menſchen gilt, das muß auch vom Menſchen und der Gottheit (divinitate), welche auch Unſterblichkeit genannt wird, gelten. Mag ein Menſch noch ſo ſehr der Unſterblichkeit oder Gott ähnlicher ſein, als ein Anderer, ſo gelangt er doch nie durch keine noch ſo eifrige Uebung, wenn er auch beſtändig heiliger wird, zur Gottheit oder Unſterblichkeit. Und glaubt auch einer dahin gelangt zu ſein, ſo muß ſeine Wurzel oder Hypoſtaſe göttlich geweſen ſein, ſo daß er in der angenommenen Menſchheit durch eine entſprechende Tugendübung die Unſterblichkeit, die er in ſeiner Wurzel oder Hypoſtaſe ſchon hatte, auch verdienen konnte. Ihr zweifelt nach dem Alchoran nicht, es könne ein Menſch durch Glauben und Werke verdienen, daß ihm durch den Urtheilsſpruch Gottes, des Richters, am Tage des letzten Gerichtes das ewige Leben zuerkannt werde. Bei Chriſtus könnet ihr dies alſo am allerwenigſten bezweifeln, weil Keiner ſittlich würdiger als er war. Ihr müßt alſo zugeben, daß, weil Chriſtus als ſterblicher Menſch, die Unſterblichkeit in der menſchlichen Natur ſich verdient hat, dieſe menſchliche Natur in ihm zur Wurzel (wenn ich ſo ſagen darf) und Hypoſtaſe die göttliche Natur hatte. In keinem andern Menſchen war die menſchliche Natur ſo erhöht (elevata), daß ihre Hypoſtaſe die göttliche war; denn er allein iſt der Höchſte (altissimus). Es konnte deßhalb und kann kein anderer Menſch ſeiner menſchlichen Natur die Unſterblichkeit verdienen, nur Chriſtus konnte es. Er verdiente daher die Unſterblichkeit Allen, die durch die gleiche menſchliche Natur ihm conform ſind. Nun begreifen wir, warum er in der durch den Engel Gabriel an die Jungfrau Maria ergangenen, im Evangelium aufgezeichneten Verkündigung — von Gott Jeſus genannt wurde, weil er der Erlöſer iſt, der ſein Volk erlöst, ebenſo, warum er Meſſias oder geſalbter König iſt. Zu ſeinem Reiche gehören Alle, die das ewige und unſterbliche Leben erlangen wollen.

20.

Beweis, daß Christus den Christen die Unsterblichkeit verdient hat.

Verstehe, Chalife! daß Christus dieses Reich der Unsterblichkeit durch die aus der Jungfrau angenommene menschliche Natur verdient hat, weil er in der Wurzel oder Hypostase, der Natur nach (per naturam) unsterblich war. . . . Die menschliche Natur ist in ihm nicht einzig und allein durch die Gnade der Einigung derselben mit der göttlichen Hypostase, sondern auch durch die Tugendübung (ex exercitio virtutis) unsterblich geworden. Nach Ablegung der Sterblichkeit im Tode, den er aus Gehorsam gegen Gott erduldet, verdiente er unsterblich zu werden (meruit fieri amplius immortalis). Es ist daher der Messias oder Christus der König, vor allen seinen Genossen (prae consortibus) gesalbt, durch Natur und Verdienst der König des ewigen oder unsterblichen Lebens. Es ist dies sein Reich, des Königs der Tugenden und der (himmlischen) Glorie; zu diesem seinem Reiche sind Alle, Ungläubige und Gläubige, durch ihn berufen, um mit ihm zu herrschen; die seine Stimme hören und ihm nachfolgen, besitzen die Unsterblichkeit. Du siehst hieraus deutlich, Christus sei der Mittler zwischen Gott und den Menschen und kein Mensch verdiene durch Glauben und Werke das ewige Leben, außer durch ihn. Er ist der Erbe des unsterblichen Reiches Gottes, in dem Gott allein wohnt, nach dem alle Menschen sich sehnen. Er ist Erbe in jeder Weise, nach seiner Natur und nach positiver Anordnung (secundum naturam et constitutionem). Als Erbe der Natur nach wird er der wahre Sohn Gottes genannt, denn der Sohn ist der natürliche Erbe, als Erbe nach positiver Anordnung heißt er Menschensohn, gesalbt vor seinen Genossen. Die Anordnung ist aber eine doppelte: die eine, welche einfach von der Wahl des Anordnenden abhängt, die andere, die nicht nur von der Wahl des Anordnenden, sondern von dem Verdienste des Beorderten (constituti) abhängt. Wenn ein König, der einen Sohn und einen mächtigen Feind hat, verkündete, er werde denjenigen Krieger zu seinem Erben einsetzen, der ihm den Feind besiege, und wenn nun der Sohn die Gestalt eines Kriegers annähme und Sieger würde, so wäre dieser in beider Hinsicht Erbe: durch Natur und positive Anordnung. So ist auch Christus der Erbe von Allem durch Natur und positive Anordnung. Denn er hat die menschliche Knechtsgestalt angenommen und den Fürsten dieser Welt, den Feind Gottes besiegt, aus dessen Hand er die gefangene menschliche Natur befreit hat, die nach dem Ebenbilde Gottes und zu seiner Anschauung erschaffen ist. Du siehst also, Christus ist der vollkommenste Erbe Gottes, durch Natur und Verdienst Gottes- und Menschensohn. Alle, die Christus ähnlich sind,

sind durch ihn Erben und Kinder Gottes und Miterben Christi. Die Erbschaft ist das Reich des ewigen Lebens, in welchem Gott der Vater in seiner Herrlichkeit geschaut wird und Christus, der Siegreiche, in der Herrlichkeit Gottes des Vaters. Anders kann auch der Alchoran die Sache nicht verstehen, wie Du selbst in Deinem klaren Verstande einsiehst. Wenn Du darauf recht achtest, so siehst Du, daß in Christus nur Eine göttliche Hypostase ist, in welcher die menschliche Natur wurzelt (radicatur). Die Hypostase der göttlichen und unsterblichen Natur nimmt die menschliche Natur an (humanam in se colligit naturam). Wegen dieser Hypostase ist Christus Eine göttliche Person, obwohl er göttliche und menschliche Natur zugleich hat. Durch communicatio idiomatum wird von ihm ausgesagt, was wir der göttlichen und menschlichen Natur zugleich zuweisen. Hierüber kannst Du, wenn es Dir beliebt, bei vielen gelehrten Christen hinlänglichen Aufschluß erhalten.

21.

Nachweis der Aehnlichkeit zwischen Adam und Christus.

Da über die Art der Einigung der menschlichen Natur mit der göttlichen Hypostase Viele keine rechte Vorstellung haben, weil diese das nicht erreicht, was allen Verstand übersteigt, so will ich hierüber noch Einiges beifügen, damit du nicht auf Irrwege geratheſt, wenn Du dem Nestorius oder Eutyches oder einem Andern, der keine richtigen Begriffe hat, folgest.

Zu einem richtigen Verständnisse mußt Du wissen, daß, wie im 3. Kapitel des Alchoran steht, Jesus eine gewisse Aehnlichkeit mit Adam hat. Der Begriff hievon ist folgender: Adam wurde von Gott erschaffen, um über die Thiere zu herrschen, er war König und Messias der Thiere. In ihm war eine höhere Hypostase, als in den Thieren, die geistige Natur, welche die thierische Natur in sich faßt und mit sich einigt. Er war daher Eine Person, wiewohl von geistiger und thierischer Natur. Da die Natur (natürliche Beschaffenheit) den Vorzug hat vor jedem Stufengang der Vervollkommnung, so geht Gott Allem vorher, nicht der Zeit nach, da er nicht in der Zeit ist, sondern seiner Natur nach, weil er vollkommener ist. Gott ist daher älter als die Vernunft, die Vernunft älter als die sinnliche oder thierische Natur, diese älter als das Vegetabilische. Ich sage älter, nicht in Rücksicht auf die Zeit, sondern auf die Stufe, Würde und Vollkommenheit. So hat nun in Adam die geistige Natur, älter als die sinnliche, diese mit sich geeinet und er ist der König aller sinnlichen lebenden Wesen geworden.... So kann auch Christus nach dieser Aehnlichkeit gefaßt werden als Messias und König aller geistigen Naturen, weil die göttliche Natur, älter als die geistige, diese mit sich geeinigt und zu göttlicher Thätigkeit (ad operationes divinas) in Be-

wegung geſetzt hat. Es iſt jedoch nur eine theilweiſe Aehnlichkeit, nicht eine totale. Denn das geiſtige Leben in Adam hat nicht nur mit ſich das ſinnliche Leben geeinet, ſondern weil zwiſchen dem geiſtigen und ſinnlichen Leben ein gewiſſes Verhältniß möglich iſt, da jedes erſchaffen und beſchränkt iſt, ſo iſt das geiſtige Leben in dieſer Einigung zum geſtaltenden Princip (forma) geworden, welches das ihm geeinte ſinnliche Leben geſtaltet und belebt (formans). Das göttliche Leben in Chriſtus aber hat zwar die geiſtige menſchliche Natur hypoſtatiſch mit ſich geeint, jedoch nicht als geſtaltendes Princip (non formaliter), da zwiſchen dem göttlichen, ganz unbegrenzten Leben und dem geiſtigen beſchränkten kein Verhältniß beſteht, wie es doch nothwendig zwiſchen der Geſtalt und dem geſtaltenden Princip beſtehen muß. Da jedoch die Hypoſtaſe von unendlicher Kraft iſt, ſo verläßt ſie die in ſich aufgenommene Natur niemals; wie die Kraft des Magnets das von ſeiner Hypoſtaſe angezogene Eiſen nie verläßt und mittelſt des angezogenen Eiſens auch ein anderes anzieht, was ins Unendliche ginge, wenn ſeine Kraft eine unendliche wäre. Gleichwohl wird die Kraft des Magnets nicht das geſtaltende Princip für das Eiſen, ſie geht nicht ins Eiſen über, um Eiſen zu werden, ſie iſt keine Zuſammenſetzung mit dem Eiſen, ſo daß ein Drittes aus der Zuſammenſetzung Beider würde, ſondern bei unvermiſchtem Fortbeſtande beider Naturen (remanentibus naturis inconfusis) hängt ſich das Eiſen ſo an die Kraft des Magnetes an, daß es dieſelbe nie verläßt, es mag hinauf, hinunter oder auf die Seite bewegt werden. In dieſen wiewohl unvollkommenen Bildern erfaſſe Chriſtus. Sodann: wie der irdiſche Adam jeden Menſchen, der in dieſe ſichtbare Welt kommt, in ſich faßte, ſo daß complicite alle Menſchen in ihm waren und von ihm die Möglichkeit erhielten, Menſchen für dieſe Welt zu ſein, ſo ſind auch in Chriſtus, dem zweiten und himmliſchen Adam, alle zum unſterblichen Leben Prädeſtinirten, von dem ſie Alles empfangen, um Bürger und Hausgenoſſen jenes unzerſtörlichen himmliſchen Reiches ſein zu können. Dies wirſt Du auf das Klarſte und Deutlichſte einſehen, wenn Gott dir die Augen zum Leſen und Verſtehen des heiligen Evangeliums öffnet. Das verleihe Dir der gnädige und barmherzige Gott, dem Preis ſei in Ewigkeit! Amen.

Ueber den Frieden oder die Uebereinstimmung unter den Religionen.

(De pace seu concordantia fidei.)

1.

Die Nachricht über die Grausamkeiten, welche der türkische Sultan jüngst bei Constantinopel verübte, haben einen frommen Mann, der früher jene Gegenden gesehen hatte, dergestalt ergriffen, daß er unter vielen Seufzern den Schöpfer bat, er möchte doch der außerordentlichen Verfolgung, die dort wegen der Verschiedenheit der Glaubensbekenntnisse wüthet, in seiner Gnade eine Grenze setzen. Da geschah es, daß jenem frommen Manne nach einigen Tagen in Folge des täglich fortgesetzten Nachdenkens eine Erscheinung zu Theil wurde, die ihn auf die Idee brachte, es könnte durch einen Verein einiger verständiger Männer, welche von allen Verschiedenheiten der Religionen auf der ganzen Erde eine genaue Kenntniß haben, eine gewisse Uebereinstimmung (concordantiam) in denselben aufgefunden und so ein beständiger Religionsfriede durch ein geeignetes, auf Wahrheit gegründetes Mittel hergestellt werden. Damit nun jene Erscheinung zur Kenntniß Derer, welche bei jenen wichtigen Ereignissen einzuschreiten haben, gelange, so hat er dieselbe, so gut das Gedächtniß sie wiedergab, im Nachstehenden aufgezeichnet.

Er ward auf eine Höhe geistiger Betrachtung erhoben, wo unter Hingeschiedenen im hohen himmlischen Rathe unter dem Vorsitze des Allmächtigen über diese Sache folgende Berathung gepflogen wurde.

Der König Himmels und der Erde sprach, traurige Botschaften von den Seufzern Unterdrückter seien aus dem Reiche der Welt zu ihm gelangt. Viele hätten um der Religion willen die Waffen gegen einander erhoben, eigenmächtig zwingen die Einen die Andern unter Androhung des Todes zur Abschwörung eines lange Zeit geübten Glaubens. Sehr groß war die Zahl der Ueberbringer dieser Klagen aus dem ganzen Erdenrunde, welche der Himmelskönig im Plenum den Heiligen vortragen ließ. Jene Botschafter schienen alle den Himmelsbewohnern bekannt zu sein, weil vom König des Universums selbst von Anfang an über die einzelnen Provinzen und Religionen eingesetzt. Sie sahen nicht wie Menschen aus, sondern erschienen als geistige Kräfte (intellectuales virtutes). Der

Oberſte von ihnen ſprach im Namen Aller: Herr und König des Weltalls! was hat jede Creatur, das du ihr nicht gegeben haſt? Den aus Staub der Erde gebildeten Leib haſt du mit einem vernünftigen Geiſte belebt, auf daß in ihm das Bild deiner unſterblichen Macht wiederſcheine. Einer hat ſich zu einem großen Volke vermehrt, welches die Oberfläche der Erde bewohnt. Und obwohl dieſer vernünftige Geiſt, gepflanzt in Erdenſtaub und umfangen von Schatten (absorptus in umbra), das Licht und den Anfang ſeiner Entſtehung nicht zu ſehen vermag, ſo haſt du ihm doch Alles noch dazu gegeben (concreasti), wodurch er, zum Staunen über das, was ſein Auge ſieht, angeregt, das Auge des Geiſtes zu dir, dem Schöpfer des Alls erheben, mit dir in höchſter Liebe ſich einen und ſo reich an Verdienſt (cum fructu) zu ſeinem Urſprunge zurückkehren kann. Du weißt aber, o Herr! daß eine große Menge nicht ohne große Verſchiedenheit ſein kann, daß faſt Alle ein mühſeliges, kummer- und leidensvolles Leben führen müſſen und in knechtiſcher Unterwürfigkeit unter ihren Königen ſtehen. Daher haben nur Wenige aus Allen ſo viel Muße, daß ſie in ſelbſtſtändiger, freier Entſchließung zur Kenntniß ihrer ſelbſt gelangen: durch viele irdiſche Sorgen und Geſchäfte geſtört, vermögen ſie dich, den verborgenen Gott, nicht zu ſuchen. Daher haſt du deinem Volke Könige und Propheten gegeben, von denen die Meiſten in deinem Namen und Auftrage Gottesdienſt und Geſetze angeordnet und das unwiſſende Volk belehrt haben. Dieſe Geſetze haben ſie, als hätteſt du ſelbſt von Angeſicht zu Angeſicht zu ihnen geredet, angenommen und in jenen deinen Dienern haben ſie deine Stimme vernommen, den verſchiedenen Nationen haſt du verſchiedene Propheten und Lehrer zu verſchiedenen Zeiten geſendet. Im Menſchenweſen liegt es nun, daß eine zur Natur gewordene lange Gewohnheit zuletzt als Wahrheit feſtgehalten wird. So entſteht nicht geringe Uneinigkeit, wenn jede religiöſe Genoſſenſchaft ihren Glauben dem andern vorzieht. So eile denn du zu Hülfe, der allein helfen kann; denn um deinetwillen, den ſie allein verehren in dem, was Alle anbeten, beſteht dieſer Wettſtreit. Jeder erſtrebt in dem, wornach er zu ſtreben ſcheint, nur das Gut, das du biſt. Was will der Lebende, als leben? was der Seiende, als ſein? Du alſo, der du der Spender des Seins und Lebens biſt, biſt es, der in verſchiedenen Religionen (ritibus) in verſchiedener Weiſe geſucht und mit verſchiedenen Namen benannt wird, weil du in deinem wahren Sein Allen unbekannt und unausſprechlich biſt. Die Creatur kann von deiner Unendlichkeit ſich keinen Begriff machen, weil zwiſchen Endlichem und Unendlichem keine Proportion beſteht. Du kannſt aber, allmächtiger Gott! auf eine erfaßbare Weiſe dich jedem Geiſte erkennbar offenbaren. So verbirg dich nicht länger, o Herr! ſei gnädig und zeige dein Antlitz, und Heil widerfährt allen Völkern, welche ferner die Ader des Lebens

und ihre Süßigkeit, die sie noch zu wenig gekostet haben, unmöglich verlassen; denn Niemand verläßt dich, außer wer dich nicht kennt. Ruhen wird dann das Schwert und der Haß und alle Leiden, und Alle werden einsehen, daß in der Verschiedenheit der religiösen Gebräuche nur Eine Religion ist (cognoscent omnes, quod nonnisi una religio est in rituum varietate). Kann diese Verschiedenheit der Gebräuche nicht aufgehoben werden oder frommt es nicht, soferne die Verschiedenheit eine Erhöhung der Gottesverehrung im Wetteifer der einzelnen Länder bewirkt, so möge wenigstens, wie du Einer bist, Eine Religion und Eine Gottesverehrung (unus latriae cultus) bestehen. Sei also versöhnlich, o Herr! dein Zorn ist Liebe und deine Gerechtigkeit Mitleid; erbarme dich deiner gebrechlichen Creatur! So flehen deine Bevollmächtigten, die du deinem Volke zu Wächtern gesetzt hast, in tiefster Demuth zu deiner Majestät.

2.

Als nach dieser Bitte des Erzengels alle Himmelsbürger sich vor dem höchsten Könige verbeugten, sagte, der auf dem Throne saß, er habe den Menschen frei geschaffen, und durch die Freiheit die Fähigkeit der Gemeinschaft mit ihm gegeben. Weil aber der thierische und irdische Mensch unter dem Fürsten der Finsterniß in Unwissenheit gehalten wird, so lange er in diesem sinnlichen Leben wandelt und nicht nach dem geistigen innern Menschen, der in der Region seines Ursprungs sich bewegt, so habe er mit vieler Sorgfalt durch Propheten den Menschen von seinem Irrwege zurückgerufen. Und als endlich auch die Propheten den Fürst der Unwissenheit vollständig besiegen konnten, habe er sein Wort, durch das er die Welt erschaffen, gesendet, das die Menschheit annahm, um auf diesem Wege den gelehrigen freien Menschen zu erleuchten, auf daß er einsehe, nicht nach dem äußern, sondern nach dem innern Menschen müsse er wandeln, wenn er zur Süßigkeit des unsterblichen Lebens zu gelangen hoffen wolle. Indem das Wort die menschliche Natur annahm, hat es dadurch der Wahrheit Zeugniß gegeben, daß der Mensch des ewigen Lebens fähig sei und daß das ewige Leben nur die Sehnsucht des innern Menschen ist. Was konnte also noch geschehen, das nicht geschehen ist?

3.

Auf diese Frage des Königs der Könige antwortete das Wort, das Fleisch geworden, das unter allen Himmelsbewohnern den obersten Rang einnimmt, also: Vater der Erbarmung! alle deine Werke sind ganz vollkommen und bedürfen keiner Ergänzung. Weil du aber von Anfang an den Menschen frei erschaffen wolltest und in dieser sinnlichen Welt nichts festen Bestand hat und nach dem Zeitgeiste die Ansichten und

ſchwankenden Meinungen wechſeln wie auch die Sprachen und Auslegungen, ſo bedarf die Menſchheit einer wiederholten Sichtung (visitatione), daß die über dein Wort ſo häufig ſich erhebenden Irrthümer ausgerottet werden und die Wahrheit ſtets ungetrübt ſtrahle. Da dieſe nur Eine iſt und jeder freie Geiſt ſie nothwendig erfaſſen muß, ſo möge alle Verſchiedenheit der Religionen auf den Einen orthodoxen Glauben zurückgeführt werden! — Der König ſtimmte bei. Alle Engel, die den Nationen und Sprachen vorſtehen, wurden herbeigerufen und Jedem derſelben befohlen, je Einen beſonders Verſtändigen zum menſchgewordenen Worte herbeizuführen. Da erſchienen alsbald vor dem Worte die angeſehenſten Männer der Erde, wie in einer Ekſtaſe hinweggerafft, die das Wort Gottes alſo anredete: Der Herr des Himmels und der Erde hat das Seufzen der Ermordeten, der Gefeſſelten und Gefangenen gehört, die um der Religionsverſchiedenheit willen leiden, und da Alle, welche dieſe Verfolgung ausüben oder erdulden, nicht anders glauben, als ihr Seelenheil erfordere dies und es habe das Wohlgefallen ihres Schöpfers, ſo hat ſich der Herr ſeines Volkes erbarmt und genehmigt, daß alle Religionsverſchiedenheit in Folge allgemeiner Uebereinſtimmung auf Eine Religion friedlich reducirt werde, die fortan unverletzlich ſein ſoll. Den Vollzug dieſer Aufgabe übergibt er euch Auserwählten. Zur Beihülfe gibt er euch aus ſeiner Curie Geiſter der Engel, die euch beſchützen und leiten. Als den paſſendſten Ort der Verſammlung bezeichnet er Jeruſalem.

4.

Nun ſprach Einer, älter als die Uebrigen, wie es ſchien, ein Grieche: Lob und Preis unſerm Gotte, ... der allein bewirken kann, daß die große Glaubensverſchiedenheit zum gemeinſamen Frieden gebracht werde. Wir wünſchen jedoch belehrt zu werden, wie dieſe Einheit durch uns hergeſtellt werden ſoll. Denn jede Nation wird ſchwerlich einen andern Glauben, als den, welchen ſie bisher mit ihrem eigenen Blute vertheidigt hat, annehmen. Das Wort: Ihr werdet finden, daß derſelbe Glaube überall vorausgeſetzt wird. Ihr Alle ſeid doch Philoſophen und liebet die Weisheit. Setzet ihr alſo nicht Alle die Weisheit voraus? — Alle ſtimmten bei und das Wort ſprach: Es kann nur Eine Weisheit geben; gäbe es mehrere, ſo müßten ſie aus Einer herſtammen; denn vor aller Vielheit iſt die Einheit. Jeder erfährt in der Entfaltung derſelben ihre unendliche Kraft. Der Grieche: Allerdings auf keinem andern Wege, als durch Staunen über die ſichtbaren Werke der Weisheit gelangen wir zur Liebe zu ihr.... Das Wort. Ihr ſeid auf ganz richti-

gem Wege zu unſerm Ziele. Doch ſaget mir: umfaßt die Eine Weisheit Alles, was ſich nur ausſprechen läßt?

5.

Der Italer antwortet: Ja, es gibt kein Wort außer der Weisheit. Denn das Wort des Weiſeſten bewegt ſich in der Weisheit und im Worte iſt Weisheit und nichts iſt außer ihr. Alles Unendliche umfaßt die Weisheit. Das Wort. Wenn alſo der Eine ſagt: Alles iſt in der Weisheit erſchaffen, und der Andere: Alles iſt im Worte erſchaffen, würden ſie Dasſelbe oder Verſchiedenes ſagen? Der Italer. Bei der Verſchiedenheit der Worte iſt hier Einheit des Gedankens, denn das Wort des Schöpfers, in dem er Alles erſchuf, kann nur ſeine Weisheit ſein. Das Wort. Iſt alſo jene Weisheit Gott oder ein Geſchöpf? Der Italer. Weil Gott der Schöpfer Alles in der Weisheit erſchafft, ſo iſt er nothwendig die Weisheit der erſchaffenen Weisheit (ipse est necessario sapientia creatae sapientiae). Das Wort. So iſt denn die Weisheit ewig, weil vor allem Erſchaffenen. Der Italer. Allerdings. . . . Das Wort. Es kann aber nicht mehrere Ewigkeiten geben; die Weisheit iſt alſo Gott, der Eine, einfache, ewige, der Anfang von Allem. Der Italer. Gewiß. Das Wort. Siehe, wie verſchiedene philoſophiſche Schulen in dem Bekenntniſſe Eines Gottes, ſoferne ſie alle Liebhaber der Weisheit ſind, übereinſtimmen.

6.

Nun begann der Araber: Nichts iſt klarer und wahrer, als Dies. . . Die Weisheit iſt das Leben, die Nahrung, das Verlangen des Geiſtes. . . . Das Wort. Es gibt alſo nur Eine Religion, nur Einen Cultus aller Vernünftigen (omnium intellectu vigentium), die bei aller Verſchiedenheit der Ritus vorausgeſetzt werden. Der Araber. Du biſt die Weisheit, das Wort Gottes; ſage, wie die Verehrer mehrerer Götter mit dem Einen Gott der Philoſophen übereinſtimmen? . . . Das Wort. Alle Verehrer mehrerer Götter haben ſtets das Daſein der Gottheit vorausgeſetzt. Dieſe beten ſie in allen Göttern als in den an der Gottheit Participirenden an. Wie es ohne das Weißſein nichts Weißes, ſo gibt es ohne die Gottheit keine Götter. . . Wer von mehreren Göttern ſpricht, meint immer vorzugsweiſe Ein Princip von allen, wie mehrere Heiligen Einen Heiligen der Heiligen vorausſetzen. Kein Volk hat je von ſeinen mehreren Göttern einen jeden für das Urprincip und den Weltſchöpfer gehalten. Der Araber. So iſt es. Mehrere Urprincipe — iſt ein innerer Widerſpruch. . . . Das Wort. Gehen alſo alle Verehrer meh-

rerer Götter von der Gottheit selbst aus, und verehren sie diese öffentlich, wie sie sie stillschweigend voraussetzen, so ist der Streit gelöst. Der Araber. Das hat wohl keine Schwierigkeit, allein jedes Volk hält daran fest, daß durch seine Götterverehrung ihm helfende Fürbitte (suffragia) zu Theil werde, und daher kommt es um seines eigenen Bestens willen immer wieder auf seine Gottheiten zurück. Das Wort. Wenn das Volk über sein wahres Bestes in dem angegebenen Sinne belehrt würde, so würde es sein Heil gewiß lieber bei Dem suchen, der ihm das Sein gegeben hat, und selbst der Heiland in unendlichem Maaße ist, als bei Denen, welche aus sich nichts haben, was ihnen nicht vom Heilande selbst gegeben ist. Wenn aber das Volk zu Solchen, welche allgemein für heilig gehalten wurden, weil sie gottähnlich (deiformiter) gelebt, in Krankheiten oder andern Nöthen seine Zuflucht nehmen würde, als zu Gott wohlgefälligen Fürsprechern und denselben nur Verehrung erwiese (eosdem δουλικα veneratione coleret), woferne es nur dem Einen Gotte die Anbetung widmet (dummodo uni soli Deo omnem daret latriae cultum), so wäre das kein Widerspruch mit der Einen Religion, und das Volk würde sich wohl gerne dabei beruhigen.

7.

Der Indier: Wie verhält es sich aber mit den Götzen-Statuen und Bildern? Das Wort. Abbildungen, welche das veranschaulichen, was in der wahren Verehrung des Einen Gottes erlaubt ist, sind nicht verwerflich; wenn sie aber von der Anbetung des Einen Gottes ablenken, als liege in den Bildsäulen selbst etwas Göttliches, so sind sie eine Täuschung, lenken von der Wahrheit ab, und müssen daher zerstört werden. Der Indier. Es ist schwer, das Volk vom eingewurzelten Götzendienste abzubringen, wegen der Orakelsprüche, welche dort ertheilt werden. Das Wort. In der Regel werden diese Orakelsprüche durch Priester fabricirt, welche sie dann für Aussprüche der Gottheit ausgeben. ... Daher sind sie auch gewöhnlich mehrdeutig, damit sie nicht offen der Lüge beschuldigt werden können, oder gänzlich falsch und so nur zufällig manchmal wahr.... Nachdem dieser Trug des Satans in vielen Gegenden aufgedeckt worden, haben beinahe alle Verständigen den Götzendienst verworfen; und es wird nicht schwer werden, auch im Oriente ihn auszurotten. Der Indier. Nachdem die verständigen Römer, die Griechen und Araber ihre Götzenbilder zerstört haben, ist zu hoffen, daß auch die weisen Indier, zumal sie die Nothwendigkeit der Anbetung Eines Gottes einsehen, dem Beispiele Jener folgen werden.

Doch über den dreieinigen Gott wird es sehr schwer sein, eine Eintracht herzustellen, da Alle die Trinität ohne eine Dreiheit sich nicht

denken können. Das Wort. Gott als Schöpfer ist dreieinig und Einer; als unendlich weder dreifach noch Einer, noch irgend etwas von dem, was genannt werden kann. Da die Gottesverehrer ihn als den Urheber des Universums anbeten müssen, in diesem sich aber Vielheit, Ungleichheit und Trennung findet, und das Princip der Vielheit die Einheit, der Ungleichheit die Gleichheit, der Trennung die Verbindung ist, so ist Gott als die Einheit, Gleichheit und Verbindung aufzufassen; jede von diesen muß vor der Zeit, also ewig sein, und da es nicht mehrere Ewigkeiten gibt, so ist diese Dreifaltigkeit einig, somit Gott dreieinig.

8.

Der Chaldäer: Mögen das auch die Philosophen einigermaßen fassen, so geht es doch über den Verstand des gemeinen Mannes. Denn so viel ich verstehe, ist es unwahr, daß drei Götter sind, sondern Einer, der dreieinig ist. Willst du etwa sagen, dieser Eine sei in seiner Wirkungsweise (in virtute) dreieinig? Das Wort. Gott ist die absolute Kraft (vis) aller Wirksamkeit (omnium virtutum), weil er allmächtig ist. Da es nun nur Eine absolute Wirksamkeit gibt, welche die göttliche Wesenheit ist, so heißt die Behauptung, diese Wirksamkeit sei eine dreieinige, nichts Anderes, als Gott sei dreieinig. Doch fasse diese Wirksamkeit nicht im Gegensatze gegen die Realität auf, weil in Gott die Wirksamkeit die Realität selbst ist. So wäre es denn nicht ungereimt zu sagen, die göttliche Allmacht habe in sich die Kraft (virtus) der Einheit, welche die Dinge ins Dasein setzt (denn ein Ding ist nur insofern, als es einig (una) ist), die Kraft der Gleichheit, welche alles Seiende gestaltet (denn wäre ein Ding mehr oder weniger, als das, was es ist, so existirte es nicht), und die Kraft der Verbindung, durch welche Alles zusammengehalten wird..... Diese Einheit, Gleichheit und Verbindung sind von einander unzertrennlich. Die Gleichheit ist wesentlich Gleichheit der Einheit, die Verbindung ist die Verbindung der Einheit und Gleichheit. In der Dreieinigkeit ist daher kein essentieller Unterschied, sondern nur eine verschiedene Verhältnißbestimmung (non in essentia, sed in ipsa relatione videtur, quomodo alia est unitas, alia aequalitas, alia connexio).... Der Chaldäer. Ich glaube, daß Niemand dieser Erläuterung widersprechen könne; daß aber Gott einen Sohn hat, einen Genossen der Gottheit, das bestreiten die Araber und Viele mit ihnen. Das Wort. Einige nennen die Einheit Vater, die Gleichheit Sohn und die Verbindung den hl. Geist, weil diese Ausdrücke, obwohl sie nicht eigentlich zu nehmen sind, doch die Trinität passend bezeichnen. Die Natur des Vaters geht mit einer ge-

wissen Aehnlichkeit in den Sohn über und verbindet beide in Liebe. Könnte man einfachere Ausdrücke finden, so wären sie noch passender etwa: Einheit, Diesheit (iditas) und Dieselbigkeit (identitas). Diese Ausdrücke scheinen die so fruchtbare Einfachheit des Wesens noch besser zu bezeichnen. Auch in der Wesenheit der vernünftigen Seele ist eine fruchtbare Einheit: Geist, Weisheit und Liebe oder Wille. Der Geist erzeugt die Weisheit, aus beiden entsteht die Liebe oder der Wille. Jede Creatur trägt das Abbild der unerschaffenen göttlichen Dreieinigkeit an sich. . .

9.

Hierauf sprach der Jude: Trefflich ist die hochgepriesene Dreieinigkeit dargestellt, die nicht geläugnet werden kann. Denn ein Prophet hat sie uns in aller Kürze geoffenbart, wenn er sagt, Gott habe gefragt, wie er selbst, der Anderen die Fruchtbarkeit der Fortpflanzung verleiht, unfruchtbar sein sollte. Wiewohl die Juden nichts von der Trinität wissen wollen, weil sie dieselbe als Vielheit nehmen, so werden sie doch nach erlangter Einsicht, daß sie nur die Fruchtbarkeit der einfachsten Einheit ist, sehr gerne beistimmen. Das Wort. Unschwer werden auch die Araber und alle Philosophen hieraus einsehen, daß die Trinität läugnen so viel heißt, als die göttliche Fruchtbarkeit und Schöpferkraft läugnen, und daß die Annahme der Trinität das Aufgeben der Vielheit und Genossenschaft (consocialitatem) der Götter ist. Die Fruchtbarkeit, welche die Dreieinigkeit ist, hebt die Nothwendigkeit mehrerer Götter auf, welche mit einander das All erschaffen, da Eine unendliche Fruchtbarkeit zur Erschaffung alles Dessen hinreicht, was erschaffen werden kann. Viel besser werden die Araber die Wahrheit in diesem Sinne als nach ihrer Auffassung begreifen, wenn sie sagen, Gott habe eine Wesenheit und eine Seele und noch beifügen, Gott habe ein Wort und einen Geist. Denn sagt man, Gott habe eine Seele, so kann man diese Seele nicht anders fassen, als sie sei die Vernunft oder das Wort, welches Gott ist. Vernunft und Wort ist Dasselbe, und was ist denn der hl. Geist Gottes, als die Liebe, welche Gott ist? Von Gott, dem Einfachsten wird nichts ausgesagt, was nicht er selbst ist: ist es wahr, Gott habe ein Wort, so ist auch wahr, daß das Wort Gott sei; ist es wahr, Gott habe einen Geist, so ist auch wahr, daß der Geist Gott sei. Denn das Haben kommt nur uneigentlich Gott zu, der Alles ist. Haben ist in Gott — Sein. Der Araber negirt daher nicht, Gott sei ein Geist, aus diesem werde das Wort oder die Weisheit erzeugt, und aus Beidem gehe der Geist oder die Liebe hervor. Dies ist die oben erklärte und durch die Araber gelehrte Trinität, obwohl die Meisten von ihnen nicht bemerken,

daß ſie an die Trinität glauben. Ihr Juden findet auch in euren Propheten: „Durch das Wort Gottes ſind die Himmel geſchaffen und durch ſeinen Geiſt.“ In dem Sinne, wie Araber und Juden die Trinität läugnen, muß ſie gewiß von Allen negirt werden; in dem oben erläuterten Sinne aber muß ſie nothwendig von Allen angenommen werden.

10.

Der Scythe: Kein Scrupel kann mehr hinſichtlich der Anbetung der einfachſten Dreieinigkeit zurückbleiben. Auch heutzutage beten ſie Alle an, welche Götter verehren. Die Philoſophen ſagen, Gott ſei der Schöpfer beider Geſchlechter, er ſei die Liebe. Sie wollen ſo die fruchtbare Dreieinigkeit, ſo gut ſie es verſtehen, erklären. Andere ſagen, Gott, der über Alles erhaben, erzeuge aus ſich die Vernunft, und nennen dieſe Gott von Gott. Sie nennen Gott den Schöpfer, weil jedes Geſchöpf eine Urſache hat, warum es gerade Dieſes und nichts Anderes iſt. Gott iſt alſo die Eine unendliche Urſache von Allem. Die Vernunft aber (λόγος oder Wort) geht von dem Redenden aus. Wenn alſo der Allmächtige das Wort ausſpricht, ſo iſt Das real geworden, was im Worte ideal begriffen war. Sie ſagen dann, an dritter Stelle gehe der Geiſt der Verbindung hervor, der Alles zur Einheit des Univerſums verbindet. Dies iſt die Weltſeele der Philoſophen, durch welche jede Creatur ein lebendiges Glied des Univerſums iſt. Dies iſt die Liebe Gottes, welche das ganze Univerſum durchdringt: die Verbindung aller Theile zu einem Ganzen, ohne welche es keine Vervollkommnung gäbe, hat Gott zu ihrem Principe. — So ſieht man, daß alle Philoſophen irgend eine Seite der Trinität in der Einheit erkannt haben. Wenn ſie daher die Erläuterung, die wir nun vernommen haben, hören, ſo werden ſie ſich freuen und Gott loben.

11.

Der Gallier: Bisweilen habe ich unter den Philoſophen auch folgende Beweisführung erörtert gefunden: Die Ewigkeit iſt entweder eine ungezeugte oder gezeugte (ingenita aut genita), oder weder ungezeugt, noch gezeugt. Die ungezeugte wird vernünftiger Weiſe der allmächtige Vater genannt, die gezeugte das Wort oder der Sohn, die weder ungezeugte noch gezeugte die Liebe oder der hl. Geiſt, weil er von Beiden ausgeht. Er iſt nicht ungezeugt, weil er nicht der Vater iſt, nicht gezeugt, weil er nicht der Sohn iſt, ſondern von Beiden ausgeht. Es iſt alſo Eine Ewigkeit, und dieſe iſt dreifach und ganz einfach. Eine dreieinige Gottheit, Eine dreieinige Weſenheit, Ein dreieiniges Leben, Eine dreieinige Macht (potentia), Eine dreieinige Wirkſamkeit (virtus). In

dieſer Schule habe ich meine Fortſchritte gemacht, und was mir dunkel war, iſt mir jetzt als ſonnenklare Einſicht verliehen.

Der größte Gegenſatz erhebt ſich nur noch im Gebiete der Welt. Die Einen ſagen, das Wort ſei Fleiſch geworden, um uns Alle zu erlöſen, Andere lehren wieder Anderes. Wir müſſen daher belehrt werden, wie wir auch in dieſem Gegenſatze die Uebereinſtimmung auffinden. Das Wort. Mit der Aufhellung dieſes Gegenſtandes iſt der Apoſtel Petrus beauftragt; höret ihn, er wird euch hinlänglich über Alles, was euch noch dunkel iſt, belehren. Petrus erſchien in ihrer Mitte und begann alſo: Petrus. Alle Gegenſätze über die Menſchwerdung reduciren ſich auf Folgendes: Fürs Erſte ſagen Einige, das Wort Gottes ſei nicht Gott. Dieſer Einwurf iſt ſchon in dem Vorhergehenden hinlänglich widerlegt, weil das Wort Gottes nothwendig Gott iſt (cap. 9). ... Wer alſo zugibt, das Wort Gottes ſei Fleiſch oder Menſch geworden, muß auch zugeben, jener Menſch, der das Wort Gottes genannt wird, ſei auch Gott.

12.

Der Perſer: Petrus! wenn das Wort Gottes Gott iſt, wie kann Gott, der unveränderlich iſt, Nicht-Gott werden, — ein Menſch, der Schöpfer ein Geſchöpf? Wir läugnen dies beinahe Alle mit wenigen Ausnahmen in Europa. Auch Einige unter uns, welche Chriſten genannt werden, ſtimmen in der Unmöglichkeit der Sache mit uns überein, daß das Unendliche endlich, das Ewige zeitlich ſein ſoll. Petrus. Daß das Ewige zeitlich ſei, negire auch ich mit euch auf das Entſchiedenſte; da aber ihr Alle, die ihr am Geſetze der Araber feſthaltet, ſaget, Chriſtus ſei das Wort Gottes, und dies ganz richtig ſaget, ſo müſſet ihr ihn auch für Gott halten. Der Perſer. Wir geben zu, er ſei das Wort oder der Geiſt Gottes, weil Keiner unter allen jetzt oder früher Lebenden eine ſo ausgezeichnete Kraft des Worts oder Geiſtes Gottes beſaß; deswegen geben wir jedoch nicht zu, daß er Gott war, der keinen ſeines Gleichen (participem) hat. Um nicht in Vielheit der Götter zu verfallen, halten wir ihn nicht für Gott, wiewohl für den Nächſten an Gott. Petrus. Glaubet ihr eine menſchliche Natur in Chriſtus? Der Perſer. Allerdings, und zwar eine wahre menſchliche Natur. Petrus. Dieſe Natur war als menſchliche nicht göttlich. Und das gilt von Allem, was ihr an Chriſtus in Folge ſeiner menſchlichen Natur wahrnehmet, durch welche er den Menſchen ähnlich war. In ihr ſehet ihr nicht den Gott, ſondern den Menſchen Chriſtus (non apprehendistis Christum Deum sed hominem). Der Perſer. Allerdings. Petrus. Hierin weicht Niemand von euch ab. Die menſchliche Natur

war in Christus die vollkommenſte, durch welche er wahrer Menſch und ſterblich wie alle Menſchen war; nach dieſer Natur war er nicht das Wort Gottes. Sag mir alſo, wenn ihr ihn das Wort Gottes nennet, was wollet ihr damit ſagen? Der Perſer. Wir meinen dabei nicht ſeine Natur, ſondern die Gnade: er habe dieſe ausgezeichnete Gnade erlangt, weil Gott ſein Wort in ihn gelegt hat. Petrus. Hat er nicht in andere Propheten in gleicher Weiſe ſein Wort gelegt? Alle haben durch das Wort Gottes geredet, und waren Herolde des göttlichen Wortes. Der Perſer. So iſt es; doch Chriſtus war der größte unter allen Propheten, daher wird er mehr als alle Propheten im eigentlichen Sinne das Wort Gottes genannt. Mehrere Sendſchreiben könnten für beſondere Geſchäfte und Provinzen das Wort eines Königs enthalten, aber nur Ein Sendſchreiben könnte das Wort des Königs in ſich faſſen, durch welches das ganze Reich regiert wird, weil es ein Geſetz und Gebot enthält, dem Alle zu gehorchen haben. Petrus. Du ſcheinſt ein für unſern Zweck paſſendes Gleichniß gebracht zu haben; das Wort eines Königs, auf verſchiedene Papiere geſchrieben, verwandelt dieſe Papiere nicht in andere Naturen, ihre Natur bleibt nach der Aufzeichnung des Wortes, wie ſie zuvor war. So ſaget ihr auch, die menſchliche Natur ſei in Chriſtus geblieben. Der Perſer. Ja. Petrus. Nun gut. Doch beachte den Unterſchied zwiſchen einem Sendſchreiben und dem Erben des Reichs. Im Erben des Reichs iſt das Wort des Königs im eigentlichen Sinne lebendig, frei und uneingeſchränkt, in den Sendſchreiben nicht. Der Perſer. Ich gebe zu, wenn der König den Thronerben in das Reich ausſendet, ſo bringt (portat) er das Wort des Vaters lebendig und uneingeſchränkt. Petrus. Iſt nicht eigentlich der Thronerbe das Wort und nicht ein Bote oder Commiſſär oder ein Sendſchreiben? Sind nicht im Worte des Erben alle Worte der Boten und Sendſchreiben enthalten? Und obwohl der Thronerbe nicht der Vater, ſondern der Sohn iſt, ſo iſt ihm die Königs-Natur doch nicht fremd, wegen deren Gleichheit er eben Thronerbe iſt. Der Perſer. Ich verſtehe das, aber der König und ſein Sohn ſind eben zwei, deßhalb geben wir nicht zu, daß Gott einen Sohn hat. Denn der Sohn wäre ein anderer Gott als der Vater, wie der Sohn des Königs ein anderer Menſch als ſein Vater iſt. Petrus. Ganz richtig bekämpfſt Du die Aehnlichkeit, ſie iſt keine wahre (propria), wenn Du auf die Subjecte (supposita) ſiehſt. Hebſt Du aber die numeriſche Verſchiedenheit der Subjecte auf, und ſiehſt auf die Macht, welche in der königlichen Würde des Vaters und ſeines Sohnes, des Thronerben liegt, dann ſiehſt Du, daß die Königsmacht die Eine im Vater und Sohne iſt: im Vater als in dem Ungezeugten, im Sohne als in dem Gezeugten oder dem lebendigen Worte des Vaters.

Der Perſer. Fahre weiter! Petrus. Geſetzt, es gebe eine ſolche abſolute ungezeugte und gezeugte Königsmacht, und die ungezeugte berufe zur Theilnahme an der Succeſſion der gezeugten gleichen Natur (vocet ad societatem successionis connaturalis genitae) eine andere Natur (natura alienum), ſo daß dieſe andere Natur in Einheit (unione) mit der eigenen zugleich und ungetheilt das Reich beſitzet, treffen alsdann nicht die Succeſſion aus Natur und die aus Gnade oder durch Adoption in der Einen Erbſchaft zuſammen? Der Perſer. Das iſt klar. Petrus. So ſind auch in Einer Succeſſion Eines Reiches Sohnſchaft und Adoption verbunden; jedoch hat die Succeſſion der Adoption ihre Grundlage (suppositatur) nicht in ſich, ſondern in der Succeſſion der Sohnſchaft. Es iſt daher der Adoptiv-Nachfolger kein anderer, als der natürliche, wiewohl der Adoptirte eine andere Natur iſt, als der Sohn. Wäre der Adoptirte abgeſondert (separatus) und nicht in gleicher Hypoſtaſe mit dem Sohne, wie könnte er an der Succeſſion der untheilbaren Erbſchaft Theil nehmen? Daher müſſen wir feſthalten, in Chriſtus ſei die menſchliche Natur mit dem Worte oder der göttlichen Natur vereinigt, ſo jedoch, daß die menſchliche nicht in die göttliche übergeht, wohl aber ſo unauflöslich an ſie ſich anſchließt (adhaeret eidem), daß ſie nicht abgeſondert in ſich, ſondern in der göttlichen beſteht (sustentetur seu personetur), zu dem Zwecke, daß die menſchliche Natur, berufen zum Erben des ewigen Lebens mit der göttlichen, in und durch dieſe die Unſterblichkeit erreichen kann. Der Perſer. Ich faſſe das vollſtändig. Doch veranſchauliche das Geſagte noch durch ein anderes paſſendes Beiſpiel! Petrus. Ganz präciſe Gleichniſſe laſſen ſich nicht erdichten, doch ſiehe! Die Weisheit in ſich — iſt ſie ein Accidens oder Subſtanz? Der Perſer. Sie iſt Subſtanz, ſoferne ſie in ſich iſt, Accidens, ſoferne ſie in einem Andern vorkommt. Petrus. Alle Weisheit aller Weiſen kommt von jener Weisheit, welche die Weisheit an ſich iſt, weil ſie Gott iſt. Der Perſer. Das iſt ſchon gezeigt. Petrus. Iſt nicht ein Menſch weiſer, als der andere? Der Perſer. Gewiß. Petrus. Der Weiſere iſt alſo näher an der Weisheit an ſich, die die abſolut größte iſt, der weniger Weiſe iſt entfernter von ihr. Der Perſer. Ich gebe es zu. Petrus. Kein Menſch iſt aber nach ſeiner menſchlichen Natur ſo weiſe, daß er nicht noch weiſer ſein könnte; zwiſchen der beſchränkten (contractam) menſchlichen Weisheit und der Weisheit an ſich, die göttlich, die größte und unendlich iſt, bleibt immer ein unendlicher Abſtand. Der Perſer. Auch das iſt mir ganz klar. Petrus. So iſt es auch mit der abſoluten und der endlichen Meiſterſchaft; in jener iſt die unendliche, in dieſer nur eine endliche Kunſt. Geſetzt nun, es habe ein Menſch in ſeinem Geiſte eine ſolche Meiſterſchaft und Weisheit,

daß eine größere nicht mehr möglich ist, dann ist sein Geist mit der größten Weisheit an sich geeint, so, daß eine größere Einigung nicht denkbar ist. Würde nicht ein solcher Geist durch die Kraft der mit ihm geeinten höchsten Weisheit und Meisterschaft die göttliche Kraft (virtutem) erlangt haben? wäre nicht in diesem Menschen die menschliche geistige Natur auf das Unmittelbarste (immediatissime) mit der göttlichen Natur oder dem Worte der ewigen Weisheit oder der allmächtigen Kunst geeinet? Der Perser. Ich gebe es ganz zu, allein diese Einigung wäre doch Sache der Gnade. Petrus. Wenn die Vereinigung der niedern Natur mit der göttlichen die größtmögliche wäre, dann wäre sie auch in einer Personal-Einheit mit ihr geeinet; denn so lange jene nicht zu einer Personal- oder hypostatischen Einheit mit der göttlichen erhoben wäre, könnte sie noch größer sein. Wird also die Einigung als die größte vorausgesetzt, so besteht die niedere nur im Anschluß an die höhere (inferior in superiori adhaerendo subsistit), und das geschieht nicht durch die Natur, sondern durch die Gnade. Allein zwischen der größtmöglichsten Gnade und der Natur besteht keine Distanz, sie ist mit dieser geeint (haec autem gratia maxima, quae major esse nequit, non distat a natura, sed cum illa unitur, — immediatissime terminatur in natura). Der Perser. Sage mir, was Du willst: seitdem die menschliche Natur durch die Gnade in jedem Menschen zur Einigung mit der göttlichen erhoben werden kann, kann der Mensch Christus nicht mit größerem Rechte Gott genannt werden, als jeder andere Heilige, wiewohl er unter allen Menschen der Heiligste war. Petrus. Würdest Du beachten, daß nur in Christus die absolut höchste Hoheit, die größte Gnade, die nicht mehr größer sein kann, die größte Heiligkeit gewesen sei, dann müßtest Du einsehen, daß diese Hoheit, Heiligkeit ꝛc. nur Eine sein kann und daß die Hoheit ꝛc. jedes Propheten bei was immer für einem Grade derselben in keinem Verhältniß stehe zu der absolut größten Hoheit, Weisheit, Meisterschaft ꝛc. Christi. Dies glauben auch die Araber selbst, wiewohl sie sich dessen nicht klar bewußt sind, wenn sie sagen, Christus allein sei der Höchste in dieser und der zukünftigen Welt und das Wort Gottes. Nichts Anderes sagen die, welche glauben, Christus sei Gott und Mensch. Der Perser. Wenn die Einigung, welche in dem Höchsten nothwendig ist, gehörig ins Auge gefaßt wird, so können die Araber vielleicht zur Annahme dieses Glaubens bestimmt werden, weil durch dieselbe die Einheit Gottes, auf welche wir das größte Gewicht legen, nicht im Mindesten alterirt, sondern festgehalten wird. Doch sage mir, wie begreift es sich, daß die menschliche Natur nicht in sich, sondern in der göttlichen durch Anschluß an dieselbe hypostasirt (adhaerendo supponitetur)? Petrus. Hier ein wiewohl nicht ganz zutreffendes Gleichniß!

Der Magnet zieht das Eisen in die Höhe und an dem Magnete hängend besteht die Natur des Eisens nicht in ihrer Natur der Schwere (sonst müßte es auf die Erde fallen), sondern in der Kraft des Magnets schwebt es in der Luft. Die Ursache davon, daß die Natur des Eisens zur Natur des Magnets inclinirt, ist, weil das Eisen in sich eine Aehnlichkeit mit der Natur des Magnets hat, aus welcher es seinen Ursprung erhalten haben soll. Wenn sonach die menschliche geistige Natur sich auf das Allerinnigste an die geistige Natur Gottes, von der sie das Sein erhalten hat, anschließt (adhaeret), würde sie mit ihr als dem Quell ihres Lebens unaufhörlich verbunden sein. Der Perser. Ich begreife. Petrus. Es gibt eine beträchtliche arabische Secte, welche lehrt, Christus habe Todte auferweckt, aus Koth Vögel geschaffen und vieles Andere gethan, was Jesus Christus als Einen, der Macht hatte, darstellt. Dadurch können sie um so leichter überzeugt werden, weil sich nicht läugnen läßt, daß er Jenes nur kraft der göttlichen Natur, welcher die menschliche hypostatisch (suppositaliter) geeint war, gethan habe. Der Perser. Noch Vieles glauben die Araber von Christus, was im „Alfurcan" aufgezeichnet ist; schwerer wird man die Juden zu diesem Glauben bestimmen, weil sie von Christus ausdrücklich nichts zugeben. Petrus. Sie haben auch alles Dieses in ihren Schriften über Christus (den Gesalbten), allein am Wortlaute hängend, kommen sie nicht zum Verständnisse. Doch dieser Widerstand der Juden hindert die Uebereinstimmung nicht, denn sie sind nur wenige und werden ja wohl nicht mit Waffengetöse die ganze Welt in Verwirrung bringen (et turbare universum mundum armis non poterunt)!

13.

Der Syrer: Petrus! ich habe vorhin gehört, daß nach den gegebenen Voraussetzungen in jeder Secte die Uebereinstimmung hergestellt werden kann. Sage mir, wie läßt sich dies an diesem Artikel nachweisen? Petrus. Ich will es Dir zeigen; doch sage mir zuvor: ist nicht Gott allein ewig und unsterblich? Der Syrer. Allerdings; denn Alles außer Gott hat einen Anfang, somit auch ein Ende. Petrus. Hält aber nicht beinahe jede Religion, die jüdische, christliche, arabische und viele andern fest, daß die menschliche Natur eines jeden Menschen nach dem Tode zum ewigen Leben auferstehen werde? Der Syrer. Allerdings. Petrus. Sie geben also alle zu, daß die menschliche Natur mit der göttlichen und unsterblichen geeint werden müsse. Wie sollte sonst die menschliche Natur zur Unsterblichkeit übergehen, wenn sie nicht durch eine unauflösliche Einigung sich an sie anschlöße? Der Syrer. Das setzt der Glaube an Auferstehung nothwendig voraus. Petrus.

Lehrt dies der Glaube, so muß die menschliche Natur in einem Menschen vorbildlich (prioriter) mit der göttlichen geeint sein, in Dem nämlich, welcher das Vorbild (facies) aller Völker ist, der höchste Messias und Christus, wie Araber und Juden Christus nennen. Er, nach dem Glauben Aller Gott am nächsten, wird derjenige sein, in welchem aller Menschen Natur zum Voraus mit Gott geeint wird. Dadurch ist er der Erlöser und Mittler Aller, in dem die Eine menschliche Natur, durch welche alle Menschen — Menschen sind, mit der göttlichen und unsterblichen Natur geeint wird, auf daß so alle Menschen von gleicher Natur die Auferstehung von den Todten erlangen. Der Syrer. Ich sehe, daß nach Dir der Glaube an die Auferstehung der Todten die Einigung der menschlichen Natur mit der göttlichen voraussetzt, ohne welche dieser Glaube unmöglich wäre; diese Einigung siehst Du in Christus vollzogen; dieser Glaube setzt also ihn voraus. Petrus. Ganz richtig. Alle Verheißungen an die Juden haben im Glauben an den Messias oder Mittler ihre Bekräftigung, durch welchen allein die Verheißungen des ewigen Lebens in Erfüllung gehen können. Der Syrer. Und wie steht es mit den andern Religionssystemen? Petrus. Ganz gleich. Alle Menschen haben in ihrer menschlichen Natur nur das Verlangen und die Hoffnung des ewigen Lebens; dazu haben sie Bußübungen und Opfer eingeführt, um sich in ihrer Natur diesem ewigen Leben besser anzuschmiegen. Die Menschen begehren die Glückseligkeit, welche das ewige Leben ist, in keiner andern, als in der ihnen eignenden menschlichen Natur; der Mensch will nur Mensch sein, kein Engel oder eine andere Natur; er will aber ein glückseliger Mensch sein, der die höchste Glückseligkeit erreicht. Diese Glückseligkeit ist der Genuß oder die Einigung des menschlichen Lebens mit seiner Quelle, aus welcher das Leben selbst strömt, und diese ist das göttliche, unsterbliche Leben. Wie wäre aber dies dem Menschen möglich, wenn nicht in Einer Person die gemeinsame Menschennatur zu dieser Einigung erhoben wäre, durch welchen als den Mittler alle Menschen das letzte Ziel ihrer Sehnsucht erreichen könnten? Dieser ist dann der Weg, weil er ein Mensch ist, durch welchen jeder Mensch den Zugang zu Gott hat, dem Ziele all unseren Sehnens. Christus ist also die Voraussetzung Aller, welche die höchste Glückseligkeit zu erlangen hoffen. Der Syrer. Das gefällt mir ausnehmend. Denn wenn der menschliche Geist glaubt, er könne eine solche Einigung mit der Weisheit erreichen, daß er dadurch ewige Nahrung für sein Leben findet, so setzt er voraus, der Geist eines ganz erhabenen (altissimi) Menschen habe jene Einigung in der erhabensten Weise (altissime) erreicht und so das höchste und erhabenste Lehramt erlangt, mittelst dessen er auf ähnliche Weise einmal zur Weisheit

zu gelangen hofft. Würde er das nicht für möglich halten, so würde er es auch an dem hervorragendsten Menschen nicht für möglich halten. Da es nun die Hoffnung Aller ist, einmal zur Glückseligkeit zu gelangen, auf welche jede Religion abzielt (hierin gibt es keine Täuschung, weil diese Hoffnung durch ein anerschaffenes Verlangen Allen gemeinsam ist und folgerichtig auch die Frucht dieser Hoffnung, die Religion, welche in gleicher Weise Allen angeboren ist), so sehe ich, daß der Lehrmeister und Mittler, welcher im Besitze der höchstmöglichen menschlichen Vollkommenheit den Principat in der Menschheit einnimmt, von Allen vorausgesetzt werde. Indeß die Juden sagen vielleicht, dieser Fürst (principem) der menschlichen Natur, in welchem alle Mängel aller Menschen ausgeglichen sind, sei noch nicht geboren, sondern werde erst auf die Welt kommen. Petrus. Es genügt, daß sowohl Araber als Christen und Andere, die mit ihrem Blute Zeugniß abgelegt haben, sowohl aus dem, was die Propheten von ihm gesagt haben, als auch, was er selbst während seines Wandelns auf Erden Uebermenschliches vollbracht hat, bezeugen, er sei bereits gekommen.

14.

Der Spanier. Ueber den Messias, dessen bereits erfolgte Ankunft der größere Theil der Welt annimmt, kann vielleicht hinsichtlich seiner Geburt eine andere Schwierigkeit entstehen: Christen und Araber glauben, er sei aus Maria der Jungfrau geboren, Andere halten dies für unmöglich. Petrus. Alle, welche an die erfolgte Ankunft Christi glauben, lehren auch, er sei aus der Jungfrau geboren. Denn da er das Aeußerste (ultimitas) in der Vollkommenheit der menschlichen Natur und allein der Höchste (solus altissimus) ist, von welchem Vater sollte er der Sohn sein? Jeder erzeugende Vater befindet sich durch die Unvollkommenheit seiner Natur in einem so weiten Abstande von der höchsten Vollkommenheit, daß er dem Sohne nicht die absolut höchste Vollkommenheit mittheilen kann, die nur in Einem Menschen möglich ist; es kann dies nur der Vater, welcher der Schöpfer der Natur ist. Der Höchste (altissimus) hat also nur den zum Vater, von dem alle Vaterschaft herstammt. Durch göttliche Kraft wird daher der Höchste im Leibe der Jungfrau empfangen und in der Jungfrau vereinigte sich die höchste Fruchtbarkeit mit der Jungfräulichkeit. Christus ist uns daher so geboren, daß er mit allen Menschen in der innigsten Verbindung steht (ut sit omnibus hominibus conjunctissimus). Er hat Den zum Vater, von welchem jedes Menschen Vater das Vatersein hat, und er hat Die zur Mutter, die mit keinem Menschen fleischlich vermählt war. So erblickt Jeder in der allernächsten Verbindung mit Christus seine Natur in der höchsten Vollkommenheit.

15.

Der Türke. Es erübrigt nun noch eine nicht geringe Differenz. Die Christen sagen, Christus sei durch die Juden gekreuzigt worden, Andere verneinen dies. Petrus. Wenn Einige sagen, Christus sei nicht gekreuzigt worden, sondern lebe noch und werde zur Zeit des Antichrists wiederkommen, so verstehen sie das Mysterium seines Todes nicht. Sie lassen ihn in sterblichem Fleische wiederkommen, als ob er in anderer Weise den Antichrist nicht besiegen könnte. Die Verneinung seiner Kreuzigung scheint aus Verehrung für Christus zu entstehen, als ob Leute, wie die Juden, keine Gewalt über ihn gehabt hätten. Beachte jedoch, daß jene Historien, deren es viele gibt, und die Predigt der Apostel, die für die Wahrheit gestorben sind, mit Recht Glauben verdient, Christus sei wirklich gestorben. So haben es die Propheten von Christus vorausgesagt, er müsse zum schmählichsten Tode verurtheilt werden, und dies ist der Kreuzestod. Das tiefere Verständniß liegt im Folgenden.

Christus kam, von Gott dem Vater gesendet, um das Himmelreich zu verkünden; seine Lehre vom Himmelreiche konnte nicht besser bewahrheitet werden, als durch das Zeugniß seines Blutes. Um also seinem Vater ganz gehorsam zu sein und für die von ihm verkündete Wahrheit alle Gewißheit darzubieten, starb er und zwar des schmählichsten Todes, damit kein Mensch sich weigere, die Wahrheit anzunehmen, für deren Bezeugung Christus freiwillig in den Tod gegangen war. Er verkündete das Himmelreich, indem er lehrte, wie der Mensch, fähig für dieses Reich, zu demselben gelangen könne. Um dieses Reiches willen muß man das Leben in dieser Welt, an dem Alle so zäh festhalten, für nichts achten, und, damit man wisse, daß jenes himmlische Reich das Reich der Wahrheit ist, gab er für die Wahrheit sein irdisches Leben hin, um so auf das Vollkommenste das Himmelreich zu verkünden und die Welt von der Unwissenheit zu befreien, in der sie dieses Leben dem zukünftigen vorzieht, und um sich zum Opfer für Viele hinzugeben, um, erhöht am Kreuze vor Aller Augen, Alle zum Glauben hinzuziehen (attraheret ad credendum omnes), das Evangelium zu verherrlichen, die Schwachen zu stärken, sich zum Lösegeld für Viele hinzugeben und Alles auf die bestmögliche Weise einzurichten, auf daß die Menschen den Glauben an die Erlösung (fidem salvationis), die Hoffnung, derselben theilhaftig zu werden und die Liebe in Erfüllung der Gebote Gottes erlangen. Wenn daher die Araber auf die Frucht des Todes Christi hinsehen wollten, sowie, daß es ihm, dem Gesandten Gottes, zukam, sich selbst zum Opfer zu machen, um den Willen seines Vaters zu erfüllen, und daß es für Christus nichts Ruhmvolleres gab, als für die Wahrheit in Gehorsam

des ſchmählichſten Todes zu ſterben, ſo würden ſie Chriſtus nicht dieſen Ruhm ſeines Kreuzes entziehen, durch welches er, der Größte dem Gehorſam wie der Natur nach (et obedientissimus et altissimus — vergl. über den letztern Begriff Kapitel 13), in die Herrlichkeit ſeines Vaters erhöht zu werden verdiente. Wenn ferner Chriſtus lehrte, die Menſchen würden nach dem Tode in der Auferſtehung Unſterblichkeit erlangen, wie konnte er die Welt hierüber beſſer überzeugen, als durch ſeinen freiwilligen Tod, ſeine Auferſtehung und Erſcheinen als Lebender? Dadurch hat die Welt die äußerſte Gewißheit erlangt, daß ſie die Auferſtehung und das Wiederaufleben des am Kreuze geſtorbenen Chriſtus von Vielen bezeugt hörte, welche ihn lebend ſahen und ihr Leben ließen, um treue Zeugen ſeiner Auferſtehung zu ſein. Das iſt alſo das vollkommenſte Evangelium, welches Chriſtus an ſich ſelbſt gelehrt hat, ein vollkommeneres konnte es nicht geben, aber ohne Tod und Auferſtehung konnte es immerhin vollkommener ſein. Wer daher glaubt, Chriſtus, unſer Herr, habe auf das Vollkommenſte den Willen ſeines Vaters erfüllt, muß auch alles Das zugeben, ohne was ſein Evangelium nicht das vollkommenſte war. — Beachte ſodann, daß das Himmelreich bis auf Chriſtus Allen verborgen war. Denn das iſt eben das Evangelium Chriſti, jenes Allen unbekannte Reich zu verkünden. Es gab alſo keinen Glauben, keine Hoffnung, das Himmelreich zu erlangen, Niemand konnte es lieben, weil es ganz unbekannt war, es war keine Möglichkeit, es zu erlangen, da die menſchliche Natur noch nicht zu jener Höhe hinaufgehoben war, wo ſie der göttlichen Natur theilhaftig (consors) wurde. Chriſtus hat uns daher auf jede Weiſe das Himmelreich eröffnet, auf welche es nur immer eröffnet werden kann. Doch eingehen kann in daſſelbe nur, wer das Reich dieſer Welt im Tode aufgibt (deponit). Der Sterbliche muß die Sterblichkeit niederlegen, d. i. die Möglichkeit des Sterbens, was durch den Tod geſchieht, dann kann er die Unſterblichkeit anziehen. Wenn daher Chriſtus als ſterblicher Menſch nicht ſtarb, ſo legte er die Sterblichkeit nicht ab und konnte ſo nicht in das Himmelreich eingehen. Wenn er, der Erſtling (primitiae) und Erſtgeborene aller Menſchen nicht das Himmelreich geöffnet hat, ſo iſt unſere Gott geeinte Natur noch nicht in das Himmelreich eingeführt. Das Gegentheil hievon behaupten aber alle Menſchen, welche an das Himmelreich glauben; denn Alle glauben, daß wenigſtens einige Heilige aus ihrer Religion die ewige Glückſeligkeit erreicht haben. Daher ſetzt der Glaube, daß es Heilige in der ewigen Glorie gebe, den Tod und die Himmelfahrt Chriſti voraus.

16.

Der Deutsche. Alles das ist ganz gut, allein hinsichtlich der Glückseligkeit sehe ich nicht geringe Gegensätze. Den Juden ist in ihrem Gesetze nur Zeitliches verheißen, das in sinnlichen Gütern besteht, die Araber haben in ihrem Gesetze, das im Alchoran aufgeschrieben ist, nur Verheißungen von fleischlichen, aber ewig dauernden Genüssen. Das Evangelium verspricht Aehnlichkeit mit den Engeln, welche nichts Fleischliches an sich haben. Petrus. Läßt sich eine Sehnsucht nach irgend Etwas dieser Welt denken, die nicht abnimmt, sondern sich beständig steigert? Der Deutsche. Alles Zeitliche vergeht, nur das Geistige nicht: essen, trinken, Wohlleben u. dgl. gefallen eine Zeit lang, dann nicht mehr, sie sind etwas Unbeständiges; wissen aber und denken, mit dem Auge des Geistes die Wahrheit sehen, macht immer Freude. Je älter der Mensch wird, desto größere Freude gewähren sie ihm, je mehr er sich ihnen hingibt, desto mehr wird das Verlangen nach dem Besitze der Wahrheit gesteigert. Petrus. Wenn also die Sehnsucht und die Nahrung derselben eine immerdauernde sein soll, so kann sie nicht zeitlich und sinnlich sein; sondern eine Nahrung des geistigen Lebens. Wenn sich daher im Alchoran die Verheißung eines Paradieses befindet, mit Strömen von Wein und Honig, mit einer Menge von Mädchen und schon in dieser Welt Viele diese Dinge verabscheuen, wie können diese glücklich sein, wenn sie dort erlangen, was sie schon hier nicht wollten? Es heißt im Alchoran: „schöne schwarze Mädchen befinden sich dort mit ganz weißen Augen;" — allein kein Deutscher, wenn er auch den fleischlichen Gelüsten ergeben ist, würde schon in dieser Welt an ihnen Gefallen finden. Diese Dinge müssen daher bildlich verstanden werden. Denn an andern Stellen verbietet der Alchoran Concubinat in Kirchen oder Synagogen, Moscheen (mesquitis) und alle andern fleischlichen Genüsse; es ist jedoch nicht anzunehmen, daß ihm die Moscheen heiliger sind, als das Paradies. Wie können daher diese Dinge hier in den Moscheen verboten werden, welche dort im Paradiese eine Verheißung sind? Anderswo sagt er: „diese Dinge finden sich dort, weil dort die Erfüllung von Allem ist, was hier ersehnt wird." Damit zeigt er hinlänglich, was er damit sagen wolle, wenn er sagt, diese Dinge finden sich dort. Denn wenn sie in dieser Welt ersehnt werden, in der Voraussetzung, daß in der andern Welt die gleiche Sehnsucht ist, so müßten sie dort in exquisiter Weise und in Fülle gefunden werden. Nur in diesem Sinne konnte er sagen, jenes Leben sei die Erfüllung alles Sehnens. Er wollte auch dem ungebildeten Volke keine andern verborgenen Dinge offenbaren, sondern nur eine sinnlich höhere Glückseligkeit, damit nicht das Volk, welches

an den Dingen des Geistes keinen Geschmack findet, die Verheißungen geringschätze. Das Hauptbestreben des Gesetzgebers scheint gewesen zu sein, das Volk vom Götzendienst abzuhalten, zu welchem Zwecke er solche Verheißungen machte. Allein er verwarf das Evangelium nicht, im Gegentheil er lobte es, indem er zu verstehen gab, die im Evangelium verheißene Glückseligkeit sei nicht geringer, als jene sinnliche. Die Verständigen und Weisen unter den Arabern erkennen dies auch als die Wahrheit. Avicenna sagt, der geistige Genuß des Anschauens oder Genießens Gottes und der Wahrheit sei über allen Vergleich besser, als die im Gesetzbuche der Araber geschilderte Glückseligkeit, und er stand doch unter diesem Gesetze; dasselbe sagen ihre andern Philosophen. Darin kann also keine Schwierigkeit liegen, alle Religionen zu vereinigen. Man wird sagen, jene Glückseligkeit gehe über Alles, was sich beschreiben oder aussprechen läßt, weil sie die Erfüllung jeder Sehnsucht und der Genuß des Guten an seiner Quelle, die Erlangung des unsterblichen Lebens ist. Der Deutsche. Wie steht es aber mit den Juden, welche die Verheißung des Himmelreichs nicht fassen, sondern nur die der zeitlichen Dinge? Petrus. Die Juden geben sich für ihr Gesetz und die Heilighaltung desselben dem Tode hin. Würden sie nicht glauben, dadurch nach dem Tode die Glückseligkeit zu erlangen, daß sie den Eifer für das Gesetz dem Leben vorziehen, so würden sie sich nicht in den Tod hingeben. Die Juden sagen daher nicht, es gebe kein ewiges Leben und sie könnten es nicht erlangen (sonst würde Keiner von ihnen für das Gesetz sterben), allein sie erwarten die ewige Glückseligkeit nicht aus den Werken des Gesetzes, weil die Gesetze es nicht verheißen, sondern aus dem Glauben, und dieser setzt Christus voraus, wie oben gezeigt ist.

17.

Der Tartar. Zu dem Vielen und mir bisher Unbekannten, worüber sich viele schlichte Tartaren, die Einen Gott über Alles verehren, verwundern, gehört auch die Verschiedenheit des Ritus bei Solchen, die doch mit ihnen den Einen Gott verehren. Sie lachen darüber, daß einige Christen, alle Araber und Juden die Beschneidung haben, Andere auf der Stirne ein Brandmal erhalten, Andere getauft sind. In der Ehe besteht gleichfalls eine sehr große Verschiedenheit: Einer hat nur Eine Frau, ein Anderer Eine ihm rechtlich angetraute Ehefrau mit mehreren Concubinen, wieder ein Anderer hat mehrere legitime Frauen. In den Opfern ist eine so große Verschiedenheit des Ritus, daß sie sich nicht beschreiben läßt. Unter dieser großen Mannigfaltigkeit scheint das Opfer der Christen, wenn sie Brod und Wein opfern und sagen, es sei der Leib und das Blut Christi und dieses Opfer nach der Aufopferung

essen und trinken, um so verabscheuungswürdiger, als sie Den verzehren, den sie anbeten. Wie in in diesen Dingen, die überdies nach Ort und Zeit verschieden sind, eine Einigung zu Stande kommen soll, das begreife ich nicht. Und kommt sie nicht zu Stande, so hört die Verfolgung nicht auf. Denn die Verschiedenheit erzeugt Trennung, Feindschaft, Haß und Krieg. — Da begann Paulus, der Völkerapostel (doctor gentium), im Auftrage des Worts also: Man muß zeigen, daß nicht durch die Werke, sondern den Glauben das Heil dargeboten werde (praesentari). Abraham war der Glaubensvater aller Glaubenden, seien es Christen, Araber oder Juden, er glaubte Gott (credidit Deo) und dies wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet; die Seele des Gerechten wird das ewige Leben erben. Ist dies zugegeben, so wird die Verschiedenheit der Riten keine Störung machen, denn sie sind als sinnliche Zeichen der Wahrheit des Glaubens eingesetzt und angenommen; die Zeichen lassen eine Veränderung zu, nicht aber das dadurch Bezeichnete. Der Tartar. Erkläre mir, wie der Glaube rechtfertigt (salvat). Paulus. Wenn Gott Etwas aus reiner Gnade und Barmherzigkeit verspricht, muß man dann nicht ihm, der die Macht hat, Alles zu geben und der wahrhaftig ist, glauben? Der Tartar. Gewiß, sintemal Niemand getäuscht werden kann, der ihm glaubt; wer ihm nicht glaubte, wäre unwürdig, eine Gnade von ihm zu erhalten. Paulus. Was rechtfertigt also Den, der die Gerechtigkeit erlangt? Der Tartar. Seine Verdienste nicht, sonst wäre es nicht Gnade, sondern Schuldigkeit. Paulus. Ganz richtig; allein gerade weil kein Mensch durch seine Werke vor Gott gerechtfertigt wird, sondern weil der Allmächtige durch seine Gnade, Wem er will, das gibt, was er will, so muß man, um würdig zu sein, die Verheißung, welche pure Gnade ist, zu erlangen, nothwendig Gott glauben. Dadurch wird der Mensch gerechtfertigt, dadurch allein erlangt er die Verheißung, daß er Gott glaubt und hofft, daß das Wort Gottes in Erfüllung gehe. Der Tartar. Nachdem Gott versprochen hat, ist es gerecht, daß das Versprechen gehalten werde. Der Gott Glaubende wird also vielmehr durch die Verheißung (repromissionem), als durch den Glauben gerechtfertigt. Paulus. Gott, welcher Abraham einen Samen versprochen hat, in welchem Alle gesegnet werden sollten, hat Abraham gerechtfertigt, auf daß er die Verheißung erlange. Hätte aber Abraham Gott nicht geglaubt, so hätte er weder die Rechtfertigung, noch die Verheißung erlangt. Der Tartar. Allerdings. Paulus. Der Glaube hat also bei Abraham bewirkt, daß die Erfüllung der Verheißung eine gerechte war, die außerdem weder eine gerechte, noch eine vollzogene (adimpleta) gewesen wäre. Der Tartar. Was hat Gott verheißen? Paulus.

Gott verhieß dem Abraham, er werde ihm einen Nachkommen (semen) in Isaak geben, in welchem alle Geschlechter gepriesen werden sollen. Diese Verheißung wurde zu einer Zeit gegeben, wo es nach dem gewöhnlichen Laufe der Natur für Sara unmöglich war, noch zu empfangen und zu gebären; weil er aber glaubte, erhielt er den Sohn Isaak. Dann stellte Gott Abraham in dem Gebote auf die Probe, den Sohn, in welchem die Verheißung eines Nachkommens in Erfüllung gegangen war, zu tödten und zu opfern. Abraham gehorchte, glaubte jedoch nichtsdestoweniger an die sicher sich erfüllende Verheißung, wenn der todte Sohn wieder ins Leben gerufen würde. Seitdem nun Gott einen so großen Glauben bei Abraham fand, wurde Abraham gerechtfertigt, und die Verheißung in dem Einen Samen erfüllt, der von ihm in Isaak ausging. Der Tartar. Welches ist dieser Same? Paulus. Christus; denn alle Völker erlangen in ihm den göttlichen Segen. Der Tartar. Und worin besteht dieser Segen? Paulus. Der göttliche Segen ist das Ziel unserer Sehnsucht, die Glückseligkeit, das ewige Leben, über welches Du vorhin das Hinlängliche vernommen hast. Der Tartar. Meinst Du also, Gott habe uns in Christus den Segen der ewigen Glückseligkeit verheißen? Paulus. Allerdings. Daher muß man Gott glauben, wie Abraham glaubte, auf daß der so Glaubende mit dem gläubigen Abraham gerechtfertigt werde, um in dem Einen Samen Abrahams, Christus Jesus, die Verheißung zu erlangen, welche der göttliche Segen ist, der alles Gute in sich begreift. Der Tartar. Meinst Du also, jener Glaube allein rechtfertige zur Erlangung des ewigen Lebens (vis igitur, quod sola fides illa justificet ad perceptionem aeternae vitae)? Paulus. Allerdings. Der Tartar. Wie wirst Du aber den schlechten Tartaren das Verständniß darüber aufschließen, daß sie es begreifen, Christus sei es, in welchem sie die Glückseligkeit erreichen können? Paulus. Du hast doch gehört, daß nicht nur die Christen, sondern auch die Araber glauben, Christus sei der Höchste (altissimum) von Allen, welche je lebten oder noch leben werden und das Urbild (faciem) aller Völker. Wenn also in Einem Nachkommen alle Völker gesegnet sind, so kann dies nur Christus sein. Der Tartar. Welchen Beweis führst Du an? Paulus. Das Zeugniß der Araber wie der Christen, daß der Geist, der die Todten ins Leben ruft, der Geist Christi ist. Wenn nun der belebende Geist in Christus ist, welcher die Macht hat, Alle, die er will, zu beleben, so ist er der Geist, ohne den kein Todter auferweckt wird und kein Geist ewig leben kann. Denn es wohnt in dem Geiste Christi die Fülle der Gottheit und Gnade, aus welcher Fülle alle zu Erlösenden die Gnade der Erlösung erlangen. Der Tartar. Es freut mich, dies von Dir, dem Apostel der Heiden, zu vernehmen, weil es in

Verbindung mit dem vorhin Vernommenen für unſern Zweck genügt. Ich erkenne nun die Nothwendigkeit des Glaubens, ohne den Niemand ſelig wird. Doch — genügt der Glaube? Paulus. Ohne Glauben iſt es unmöglich, Gott zu gefallen. Der Glaube muß aber ein lebendiger ſein, ohne die Werke iſt er todt (oportet autem, quod fides sit formata, nam sine operibus est mortua). Der Tartar. Welches ſind dieſe Werke? Paulus. Wer Gott glaubt, hält ſeine Gebote; wie kannſt Du glauben, Gott ſei Gott, wenn Du Dich nicht beſtrebſt, ſeine Gebote zu erfüllen? Der Tartar. Nicht mehr als billig, daß die Gebote Gottes beobachtet werden. Doch die Juden ſagen, ſie hätten ſeine Gebote durch Moſes, die Araber — durch Mahomed, die Chriſten durch Jeſus; andere Nationen verehren vielleicht wieder beſondere Propheten, durch welche ſie die Gebote Gottes bekommen haben wollen. Wie kommen wir da zu einer Uebereinſtimmung? Paulus. Die göttlichen Gebote ſind ganz kurz, Allen hinlänglich bekannt und allen Nationen gemeinſam; ja, das Licht, das ſie aufhellt, iſt unſerer vernünftigen Seele anerſchaffen. In uns ſelbſt ſpricht Gott, daß wir ihn lieben ſollen, von dem wir das Leben haben, und daß wir Keinem etwas zufügen, außer was wir wünſchen, daß auch uns zugefügt werde. Die Liebe iſt die Erfüllung des göttlichen Geſetzes, alle Geſetze reduciren ſich auf dieſes Eine Geſetz. Der Tartar. Ich zweifle nicht, daß ſowohl der Glaube, als das Geſetz der Liebe von den Tartaren angenommen werden; doch wegen der verſchiedenen Riten bin ich im Zweifel, ich weiß nicht, wie ſie die Beſchneidung, über die ſie lachen, annehmen ſollen. Paulus. Hinſichtlich der Seligkeit liegt an der Beſchneidung nichts, denn ſie macht nicht ſelig; wer jedoch die Beſchneidung zwar zur Seligkeit nicht für nothwendig hält, dieſelbe jedoch an ſich vernehmen läßt, um Abraham und deſſen Nachfolgern auch hierin gleichförmiger zu ſein, der wird deßhalb nicht verdammt, wenn er nur den Glauben hat. So war Chriſtus beſchnitten und viele Chriſten wegen ſeiner, wie noch jetzt die Jacobiniſchen Aethiopier und Andere, als wäre es ein zur Seligkeit nothwendiges Sacrament. Doch wie kann der Friede unter den Gläubigen beſtehen, wenn die Einen beſchnitten ſind, die Andern nicht und ſo noch größerer Zweifel entſteht? Da der größere Theil der Menſchen nicht beſchnitten iſt, ſo halte ich es für paſſend, in Erwägung, daß die Beſchneidung nicht nothwendig iſt, daß der kleinere Theil ſich um des Friedens willen dem größern, mit dem er im Glauben Eines iſt, conformirt. Ja, wenn um des Friedens willen der größere Theil ſich an den kleinern anſchlöße und die Beſchneidung annähme, ſollte er es meiner Meinung nach thun, damit durch gegenſeitiges Sichanſchließen der Friede befeſtigt werde. Würden ſo die einen

Nationen von den Christen den Glauben und die Christen von andern um des Friedens willen die Beschneidung annehmen, so würde der Friede mehr Befestigung erlangen. Die Ausführung halte ich aber für schwierig. Es mag daher genügen, den Frieden im Glauben und in dem Gebote der Liebe zu befestigen und den Ritus da wie dort zu dulden.

18.

Der Armenier. Wie soll man es mit der Taufe halten, da es bei den Christen für ein zur Seligkeit nothwendiges Sacrament gehalten wird? Paulus. Die Taufe ist das Sacrament des Glaubens. Wer glaubt, er könne durch Jesus Christus die Rechtfertigung erlangen, der glaubt auch, daß es durch ihn eine Abwaschung der Sünden gebe. Diese Reinigung, die durch das Taufbad bezeichnet wird, wird jeder Gläubige offen an den Tag legen. Denn die Taufe ist nichts Anderes, als das Bekenntniß jenes Glaubens mittelst des sacramentalischen Zeichens. Es wäre kein Gläubiger, wer nicht seinen Glauben durch Wort und alle hiezu von Christus eingesetzten äußern Zeichen offen bekennen wollte. Es gibt ein solches Taufbad aus Ehrfurcht vor der Religion bei Hebräern und Arabern, denen es nicht schwer fallen wird, die von Christus zum Bekenntniß des Glaubens angeordnete Taufe anzunehmen. Der Armenier. Die Annahme dieses Sacramentes scheint nothwendig, da es zur Seligkeit nothwendig ist. Paulus. Der Glaube ist nothwendig bei den Erwachsenen, die ohne dieses Sacrament selig werden können, wenn sie es nicht bekommen können. Können sie es aber bekommen, so können sie sich nicht Gläubige nennen, wenn sie sich nicht als solche mittelst des Sacraments der Wiedergeburt zeigen wollen. Der Armenier. Wie steht es mit den kleinen Kindern? Paulus. Sie werden sich um so leichter dazu verstehen, die Kinder taufen zu lassen, als sie die Knäblein am achten Tage aus Religiosität beschneiden ließen; die Vertauschung der Beschneidung mit der Taufe wird willkommen sein und man wird ihnen die Wahl lassen, ob sie sich mit der Taufe begnügen wollen.

19.

Der Böhme. In allen bisher besprochenen Punkten dürfte es möglich sein, eine Uebereinstimmung zu finden, in den Opfern aber wird es sehr große Schwierigkeit haben. Wir wissen, daß die Christen das Opfer von Brod und Wein im Sacramente der Eucharistie nicht Andern zu gefallen aufgeben können, da dieses Opfer von Christus eingesetzt ist; daß aber andere Nationen, welche nicht so zu opfern pflegen, diese Weise des Opferns annehmen, ist nicht leicht zu glauben; zumal da sie es für Unsinn halten, an eine Verwandlung des Brodes in den Leib

und des Weines in das Blut Christi zu glauben und nachher das Sacrament zu verspeisen. Paulus. Das Sacrament der Eucharistie versinnbildet (figurat) nichts Anderes, als daß wir aus Gnade in Jesu Christo die Erquickung (refectionem) des ewigen Lebens erlangen werden, wie wir in dieser Welt durch Brod und Wein erquickt werden. Wenn wir also glauben, Christus sei die Nahrung des Geistes, dann nehmen wir ihn unter den Gestalten, die den Körper speisen. (Quando igitur credimus Christum cibum mentis, tunc ipsum sumimus sub speciebus corpus cibantibus.) Und da wir in dem Glauben übereinstimmen müssen, daß wir die Nahrung des belebenden Geistes (cibationem vitae spiritus) in Christus erlangen, warum wollen wir diesen Glauben nicht in dem Sacramente der Eucharistie offen zeigen? Es ist zu erwarten, daß alle gläubigen Menschen durch den Glauben schon in dieser Welt jene Speise verkosten wollen, die im andern Leben in Wahrheit die Speise unseres Lebens sein wird. Der Böhme. Wie wird man alle Völker von der Verwandlung der Substanz des Brods in den Leib des Herrn überzeugen? Paulus. Der Gläubige weiß, daß das Wort Gottes in Jesu Christo uns aus dieser elenden Welt hinüberführen wird bis zur Kindschaft Gottes (transferet usque ad filiationem Dei) und zum Besitze des ewigen Lebens, weil Gott nichts unmöglich ist. Wenn wir das glauben und hoffen, dann zweifeln wir auch nicht, daß das Wort Gottes nach der Anordnung Christi das Brod in das Fleisch (Christi) verwandeln könne. Wenn die Natur dies bei den Thieren thut, wie sollte das Wort es nicht vermögen, durch welches Gott die Welt erschaffen hat? Der Glaube nöthigt uns, daran festzuhalten. Denn wenn es möglich ist, daß wir Kinder Adams, die aus Erde sind, umgestaltet werden in Christo Jesu, dem Worte des unsterblichen Gottes, wenn wir dieses glauben und die Frucht davon hoffen; wenn es möglich ist, daß wir dereinst sein werden wie Jesus, das Wort des Vaters, so müssen wir in gleicher Weise an die Transsubstantiation des Brodes in das Fleisch und des Weines in das Blut glauben durch das nämliche Wort, durch welches Brod Brod ist und Wein Wein, Fleisch Fleisch und Blut Blut, und durch welches die Natur die Speise in das mit der Speise Versehene umwandelt. Der Böhme. Diese Verwandlung der Substanz des Brodes wird schwer begriffen. Paulus. Durch den Glauben sehr leicht! Denn nur durch den Geist (sola mente) ist dies zu erfassen (est attingibile), welcher allein die Substanz als Causalität, nicht als Wesen betrachtet (quae sola substantiam intuetur quia est, non quid est); denn die Substanz geht allem Accidens voraus. Da demnach die Substanz weder Qualität noch Quantität hat und sie allein verwandelt wird, so daß nicht mehr die Substanz des Brodes, sondern die des Flei-

ſches da iſt, ſo iſt jene Verwandlung nur eine geiſtige (spiritualis), weil ganz entfernt von Allem, was durch den Sinn erfaßbar iſt. Durch dieſe Verwandlung wird daher nicht die Quantität des Fleiſches vermehrt, nicht numeriſch vervielfältigt. Daher iſt es nur die Eine Subſtanz des Fleiſches, in welche die Subſtanz des Brodes verwandelt iſt, wenn auch das Brod an verſchiedenen Orten dargebracht wird und mehrere Brode bei Einem heiligen Meßopfer vorgelegt werden. Der Böhme. Ich begreife nun dieſe mir ſehr werthe Lehre, daß dieſes Sacrament das Sacrament der Speiſe des ewigen Lebens iſt, durch welche Speiſung wir die Erbſchaft der Kinder Gottes in Jeſu Chriſto erlangen, und daß eine Aehnlichkeit hievon in dem Sacramente der Euchariſtie liegt (et quomodo est similitudo hujus in sacramento isto eucharistiae), ſowie daß dies Geheimniß nur durch den Geiſt erreicht (sola mente attingitur), durch den Glauben verkoſtet und genoſſen wird (fide degustatur et capitur). Wenn dieſes Geheimniß nicht begriffen wird, ſo rührt es daher, weil Ungebildete vielleicht nicht nur einen Widerwillen haben, es zu glauben, ſondern auch ein ſo großes Sacrament zu empfangen. Paulus. Soweit dieſes Sacrament in ſinnlichen Zeichen beſteht, iſt es, wofern der Glaube da iſt, nicht ſo nothwendig, daß man ohne es nicht ſelig wird, denn zur Seligkeit genügt es zu glauben und auf dieſe Weiſe (sic) das Brod des Lebens zu genießen. Daher iſt auch über die Austheilung des Sacraments an das Volk: ob, wem und wie oft es dem Volke ausgetheilt werden ſolle, kein zwingendes Geſetz (lex necessitatis) gegeben. Wenn Jemand, der Glauben hat, ſich für unwürdig hält, zum Tiſche des höchſten Königs hinzuzutreten, ſo iſt dieſe Demuth vielmehr zu loben. Hinſichtlich des Empfanges und des Ritus werden daher die Vorſteher der Kirche in jeder Religion das ihnen nach den Zeitumſtänden geeignet Scheinende (allezeit unbeſchadet des Glaubens) anordnen können, ſo daß bei der Verſchiedenheit der Ritus gleichwohl der Friede des Glaubens unverſehrt bleibt.

20.

Der Engländer. Wie ſteht es mit den andern Sacramenten: Ehe, Prieſterweihe, Firmung und letzte Oelung? Paulus. Man muß der menſchlichen Schwachheit ſehr oft Rechnung tragen, ſo weit es nicht gegen die ewige Seligkeit anſtößt. Eine exacte Conformität in allen Stücken ſuchen, heißt vielmehr den Frieden ſtören. Es iſt jedoch zu hoffen, daß, was die Ehe und Prieſterweihe betrifft, eine Uebereinſtimmung gefunden werde. Bei allen Nationen ſcheint die Ehe durch ein Naturgeſetz gewiſſermaßen in der Art eingeführt, daß Einer Eine Frau habe; ſo findet ſich auch das Prieſterthum in allen Religionen. Hierin wird alſo eine Vereinigung um ſo leichter ſein und

es wird sich auch nach dem Urtheile aller Andern nachweisen lassen, daß die christliche Religion in beiden Sacramenten eine lobenswerthere Reinheit der Auffassung festhalte. Der Engländer. Was ist Deine Ansicht über Fasten, kirchliche Aemter (officiis ecclesiasticis), Abstinenz von Speise und Trank, Gebetsformeln u. dgl.? Paulus. Wo sich keine Uebereinstimmung in der Art und Weise finden läßt, lasse man die Nationen (unbeschadet des Glaubens und Friedens) bei ihren Andachten und Ceremonien. Die Andacht gewinnt vielleicht sogar durch die Verschiedenheit, wenn jede Nation sich bemüht, ihren Gottesdienst durch Eifer und Sorgfalt an Glanz zu erhöhen, um die andern darin zu übertreffen, und so mehr Verdienst vor Gott, mehr Lob vor der Welt zu erlangen. —

Nachdem alles Dieses mit den Weisesten aus den Nationen durchgesprochen war, wurden sehr viele Schriften von Solchen vorgelegt, welche über die alten Gebräuche geschrieben haben, deren es in jeder Sprache einige hervorragende gibt; z. B. bei den Lateinern Marcus Varro, bei den Griechen Eusebius, welcher die verschiedenen Religionen zusammengestellt hat, und noch viele Andere. Nach Durchgehung derselben zeigte sich, daß alle Verschiedenheit mehr im Ritus als in der Verehrung des Einen Gottes gelegen sei, von welchem sich aus der Vergleichung aller jener Werke ergab, daß er von Anfang an stets von Allen vorausgesetzt und in allen Gottesdiensten verehrt worden sei, wiewohl das schlichte Volk, durch die feindliche Macht des Fürsten der Finsterniß oft irre geführt, nicht immer verstand, was es that.

So wurde denn nun im Himmel der Vernunft die Eintracht der Religionen beschlossen in der bisher angegebenen Weise (conclusa est igitur in coelo rationis concordia religionum). Der König der Könige befahl, die Weisen sollten in ihre Länder zurückkehren und ihre Nationen zur Einheit des wahren Cultus bewegen; dienende Geister sollten sie führen und ihnen beistehen. Dann sollten sie mit Vollmacht von Allen versehen (cum plena omnium potestate) in Jerusalem als dem gemeinsamen Mittelpunkte zusammenkommen und im Namen Aller Einen Glauben annehmen und über denselben einen ewigen Frieden schließen, auf daß durch den Frieden der Schöpfer Aller verherrlicht werde, dem Preis und Ehre sei in Ewigkeit! Amen.

II.

Speciell
Dogmatiſch-Ethiſches.

Digitized by Google

Werth der Literatur.

Die Schrift stammt aus der Kunst der geistigen Natur, vermöge welcher ein Geist dem andern die Eingebung (inspirationem) des göttlichen Lichtstrahles zur Ehre Gottes und Vervollkommnung der vernünftigen Natur mittheilen kann. Die Schrift ist das Mittel, Gedanken bekannt zu geben zur Belehrung der Gegenwärtigen und Abwesenden über die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Der Geist bedarf nämlich einer gewissen Erfahrung zu seiner Ausbildung, um die Fähigkeit zum Untersuchen zu erlangen. Da man aus dem Samen nicht wissen kann, was aus ihm werde, wenn nicht die Erfahrung aus der Vergangenheit mich hierüber belehrt (der Mensch kann die Zukunft nur durch die Kenntniß der Vergangenheit vorherwissen), so ist dem Menschen Kenntniß der Vergangenheit nothwendig. So hat Ptolemäus aus den Beobachtungen des Abraches und Timochores über die Bewegung der Planeten die Gesetze ihrer Bewegung in der Zukunft entdeckt. Der Mensch muß daher die Vergangenheit kennen, und die Beobachtungen aus langer Zeit, um sicherer über die Zukunft Schlüsse bilden zu können. Daher hatten die ersten Menschen ein so langes Leben, um aus langer Erfahrung von 600 Jahren die Himmelsbewegung und Anderes zu untersuchen und ihre Erfahrung zum Gemeingute der Nachwelt zu machen. Ein Hülfsmittel hiezu ist die Schrift, durch welche sich Zeitalter an Zeitalter anreiht, auf daß der Mensch in ihr wie in einem Spiegel die Vergangenheit erkenne und daraus Nutzen ziehe; durch die Schrift spricht der Todte mit dem Lebenden, der Abwesende mit dem Gegenwärtigen, — ein wahrhaft göttliches Kunstwerk, durch welches alle Jahrhunderte und Zeitalter, alle Gelehrten, die je gelebt, alle göttlichen Eingebungen und menschlichen Erfindungen der früheren Zeiten auch in der Gegenwart noch jedem Geiste zu Gebote stehen und zu dessen Ausbildung dienen. Zu unserer Belehrung lebt der Geist des hl. Paulus in seinen Briefen, und belehrt und bildet uns durch das Mittel der Schrift. (Exc. VIII, 615, 616.)

Summe der hl. Schrift.

Wenn du recht in die hl. Schrift eindringst, so findest du nichts als: Gott, die Welt und Christus, und daß Christus es ist, durch den Gott die Welt mit sich wieder versöhnt hat. Es gibt keine andere Wis-

senschaft, als dieses Wissen. Gott der Vater wollte, daß auch wir Menschen an seiner Herrlichkeit Theil haben. Welche größere Herrlichkeit kann es für die menschliche Natur geben, als daß in ihr ein Mensch sich fand, der der gepriesene Sohn Gottes ist, in dem Alles im Himmel und auf Erden gesegnet wird? Auch die Engel wären ohne das Wort Gottes ohne Leben. Die göttliche Vernunft, die das Wort Gottes ist, ist die Weisheit, die jedem vernünftigen Geschöpfe Nahrung gibt, und Gott offenbart die Schätze seiner Weisheit zu seiner Verherrlichung durch das Wort, das alle vernünftigen Geister ewig nähret.

(Exc. VI, 524, vgl. Exc. VIII, 617.)

Altes und neues Testament.

Das ist der Unterschied zwischen altem und neuen Testamente: das neue ist Verständniß (novum intelligit) und durch dieses Wirken als Verständniß ist es in der Freiheit. Niemand kann von sich sagen, er diene wie ein Knecht, wer thut, was ihm die Vernunft zu thun befiehlt, wohl aber der, welcher aus Furcht vor Strafe ein Gesetz zu beobachten genöthigt wird, das er nicht versteht, weil sich in demselben einiges Geheime befindet, das sich dem Auge des Verständnisses entzieht und erst seiner Zeit geoffenbart, vorher aber nur wie in einem Räthsel (Bilde) erkannt wird. Ein solcher erfüllt knechtisch, aus Furcht und Zwang, das Gesetz, wie ein Knabe unter dem Lehrmeister, dessen Zuchtruthe er fürchtet, mühsam die Elemente des Wissens erlernt und sich in der Grammatik übt, ohne jetzt noch zu wissen, wozu das diene. Kommt er aber in das reifere Alter, so erkennt er den Nutzen davon und ist nicht mehr ein Sklave der Grammatik, sondern handhabt frei den Geist, die Bedeutung der Worte, kümmert sich nicht um Worte, sondern um Gedanken, jagt nach Wahrheit und ruht erst, wann er diese erjagt hat. So hat denn alle Anstrengung für Elementarkenntnisse ihr Ziel in der Wahrheit; hat man diese erfaßt, so bedarf es der Formen und Figuren nicht mehr. So verhält es sich auch mit Gesetz und Christus, der die Wahrheit ist. Die Fülle schließt das Theilweise aus, die Wahrheit das bloße Bild, der Geist den Buchstaben, das Ziel das, was für es angeordnet ist. Die Wahrheit vollendet sich in uns in vier Stufen. Gleichwie Etwas in der weiten Ferne zuerst überhaupt als ein Gegenstand erscheint, näher herankommend als ein lebendes Wesen, noch näher als ein Mensch, der endlich in der nächsten Nähe als der, der er ist, als Vater oder Sohn ꝛc. erkannt wird, so erschien auch die Wahrheit vor der Periode des Gesetzes in der Ferne im verworrenen Sein in der Natur. Als sodann ein Engel (Bote Gottes) das Gesetz gab (wie in der Apostelgeschichte steht),

wurde die Wahrheit, nicht bloß als ein Gegenstand überhaupt, sondern als etwas Lebendes enthüllt. Durch den Sohn Gottes wurde sie noch specifischer, nämlich als ein Mensch, geoffenbart. Es ist nun noch die vierte Stufe übrig, wo wir ohne Vermittelung eines Offenbarenden sie selbst sehen und erkennen, wie sie ist. Das ist die höchste und letzte Stufe: in ihr hat die vernünftige Seele ihr Ziel und ihre Ruhe.

(Exc. V, 499.)

Die hl. Schrift.

Die hl. Schrift übertrifft alle Wissenschaften schon durch die Art ihrer Darstellung, weil sie in einer und derselben Darstellung eine Thatsache erzählt und zugleich ein Glaubensgeheimniß darlegt (dum narrat gestum, prodit mysterium). (Exc. II, 403.)

Verständniß der hl. Schrift.

Das Licht muß die Erkenntniß leiten und erleuchten. Was beachtet nun Der, welcher ein Buch lesen will? Sieht er nicht vorher in sein Gedächtniß, ehe er das Buch liest? Denn er liest das im Buche, was er vorher in sich sah und in dem Begriffe hatte, der aus dem Gedächtniß hervorgeht. Das Gedächtniß erzeugt nämlich die Erkenntniß der Buchstaben und Wörter in einem innerlichen Begriffe, der vorher geschaut wird, ehe er im Buche gelesen wird. Denn durch die Kenntniß der Buchstaben gelangen wir zum Lesen; indem ich sinnlich die Buchstaben sehe, gehe ich auf das Gedächtniß zurück und erinnere mich an den ähnlichen Buchstaben; wenn ich diese Formen nicht im Gedächtniß habe, so kann ich mir keinen Begriff bilden und nicht lesen. Soll also der Geist, der aus Gott ist und Vernunft heißt, in Güte, Gerechtigkeit, Wahrheit, voranschreiten, so müssen seine Augen auf das vernünftige Gedächtniß, das nicht einen sinnlich erworbenen, sondern angebornen Inhalt hat, worin seine Wesenheit besteht, weil es Ebenbild Gottes ist, hinsehen. Dort findet er das Licht der Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit als Naturgesetz, das die Augen erleuchtet, und er bildet sich über jene Dinge (Güte ꝛc.) einen Begriff, nach dem er seinen Wandel einrichtet. Dieses Licht ist das erleuchtende Wort Gottes, durch das wir Gutes und Böses, Gerechtes und Ungerechtes unterscheiden. Von dieser innerlichen Anschauung aus begibt sich nun der Geist zu der hl. Schrift und sieht nun in ihrem Geiste und Buchstaben das geistig Vernünftige, das er in sich schaut im Lichte des in ihm wohnenden (göttlichen) Wortes. Daher der Name Vernunft; denn diese ist nur ein Abglanz des göttlichen Lichtes, das die absolute Vernunft, das absolute Licht ist. In diesem Lichte wandeln, heißt sich in Allem dem

Gebote der Vernunft unterwerfen. So ſiehſt du, daß das innere Wort erleuchtet und lehrt den Weg der Gerechtigkeit zum Ergreifen des wahren Lebens, das in der Erkenntniß deſſen beſteht, der das Leben in ſich iſt. Wen daher dieſes Wort belehrt, der wird, er mag nun in dasſelbe eindringen oder mit demſelben an die Leſung der heiligen Schrift gehen, reichliche Nahrung finden. (Exc. IX, 656.)

Die Taufe des Johannes hatte die Geſtalt eines reinigenden Waſſers, allein der Geiſt hatte ſich noch nicht darein ergoſſen, um die Seele zu reinigen. Das kalte Waſſer nimmt die eingedrungenen Flecken nicht hinweg, wenn es gleich dieſelben oberflächlich wegzuwiſchen ſcheint. Kommt aber die Wärme durch Feuer hinzu, ſo reinigt das ſo erwärmte Waſſer auch die tiefer eingedrungenen Flecken eines Kleides. Der Geiſt Jeſu iſt die Gnade, die aus ſeiner Fülle auf die, welche glauben und durch das Sacrament des Glaubens, d. i. die Taufe, zeigen, daß ſie an eine Reinigung (durch die Gnade) glauben, übergeht. So iſt denn auch die Schrift des alten Bundes ein Leib, dem Chriſtus durch ſein Wort den Geiſt gegeben hat. Er hat uns durch das Wort ſeiner Lehre, in das er ſeinen Geiſt eingehaucht hat, die Schrift erſchloſſen. Gibt demnach er uns nicht ſeinen Geiſt, ſo wird die Schrift nicht verſtanden, ſo daß ſie belebt und in unſerm Geiſte Wohlgefallen erweckt. (Exc. VII, 563.)

Niemand verſteht die Schrift eines Andern, wenn er nicht zur Abſicht (intentio) des Schreibenden vordringt. Will er aber dieſes, um zum Verſtändniſſe zu gelangen, ſo muß ſeine Intention und die des Schreibenden, oder der Beide bewegende Geiſt Einer und derſelbe ſein. Wer alſo nicht denſelben Geiſt wie Jeſus hat, kommt nicht zum Verſtändniſſe und Genuſſe des Evangeliums. (Exc. VII, 581.)

Verherrlichung Gottes — das Ziel aller ſeiner Werke.

Siehe, wie Gott das Ziel aller ſeiner Werke iſt! Er heiligt, um geheiliget, er belehrt, um erkannt, er verherrlicht, um verherrlicht, er liebt, um geliebt zu werden. Daher werden die Gott Liebenden geliebt, die Erkennenden erkannt, die Weiſen mit Weisheit erfüllt (sapientes sapiuntur), die Gott nicht Kennenden nicht gekannt, die ihn Ignorirenden ignorirt.

Du fragſt mich, warum verlangt er unſere Heiligung? Ich ſage: weil er ein Licht iſt, in dem keine Finſterniß iſt, ein geiſtiges, vernünftiges Licht. Wie nämlich das ſinnliche Licht um ſo beſſer iſt, je edler es iſt

und ſich gemäß der Natur ſeiner Vortrefflichkeit um ſo weiter verbreitet, ſo iſt es auch mit dem geiſtigen Lichte, der Geiſt will begriffen und erkannt ſein. Wie ein mächtiger König, wenn er in ſeiner königlichen Herrlichkeit nicht erkannt wird, nicht mehr König iſt, als ein jeder Privatmann, weßhalb die königliche Würde in ihrer Herrlichkeit erkannt ſein will, ſo verhält es ſich auch mit dem Geiſte, der der König der Könige iſt. Denn was in jedem Regierenden regiert, iſt die Vernunft. Sie will daher erkannt ſein, und um ſo mehr, je vortrefflicher ſie iſt, wie wir an den Schriften der Gelehrten ſahen. So hat denn die weltſchaffende Vernunft (conditor intellectus), da ſie unendlich gut iſt, in dem Beſtreben erkannt zu werden, weil ſie die unendliche Vernunft iſt, Alles erſchaffen, auf daß ſie in ihrer Herrlichkeit erkannt oder geſchaut und geheiliget werde, wie die Sonne einen hellen Anblick gewährt, damit ſie in ihrer Herrlichkeit geſchaut und geprieſen werde. Weil alſo Gott geheiliget ſein will, deßhalb iſt Alles da, was er erſchaffen hat. Er will, was er will, weil er Gott iſt. Du fragſt mich: da die Heiligkeit die Gottähnlichkeit (Deiformitas) iſt, wie wird ſie erworben? Ich ſage: durch die Chriſtusähnlichkeit (in Christiformitate); denn da uns Gott unbekannt iſt, ſo hat er, um uns zur Gottähnlichkeit heranzuziehen, ſeinen Sohn in unſere Natur geſandt. Da dieſer Menſch iſt, ſo haben wir einen Zugang zu ihm. Indem er unſere ſterbliche, von jeder Sünde freie (ab omni vitio separatam) Natur angenommen hat, wiſſen wir, daß wir, wenn wir von Sünde frei uns erhalten, ihn anziehen können, und wie er Menſchenſohn geworden, wir Söhne Gottes werden. Dann ſind wir rein, wenn wir von Sünde frei ſind. Keine Sünde haben heißt heilig und unbefleckt ſein, und dies ſind wir, wenn wir den Geiſt Chriſti haben, der nicht von dieſer Welt iſt. Wäre er von dieſer Welt, ſo würde die Welt ihn und er die Welt lieben. — Du fragſt: Woran erkennt man dieſen Geiſt? Ich ſage: an der Armuth in der Welt des Fleiſches, die Reichthum iſt in der Welt des Geiſtes. Nichts von dieſer Welt als Eigenthum beſitzen, iſt die Armuth im Geiſte. Ihn befleckt keine Liebe zum Ruhme, zeitlichen Gütern oder fleiſchlichen Genüſſen. Die Welt iſt ihm ein Schiff, in dem er das Meer durchſegelt, um ſchnell und unverſehrt in den Hafen zu gelangen. Das iſt das Zeichen, daß der Geiſt, der nicht ohne den Zug der Liebe iſt, ſich der Liebe der ewigen Güter zugewandt habe. Da wir das Verlangen haben, in Gott überzugehen (in Deum transire), ſo ſtrebt Jeder, nach Kräften Gott ähnlich zu werden. Da nun aber Gott als Geiſt nur durch den Geiſt erreicht (adiri) werden kann, unſer Geiſt aber, der Vernunft und Willenskraft hat, nicht durch die Vernunft in Gott übergehen kann, weil Gott alle Vernunft überſteigt, und nicht durch den Willen oder die Liebe, weil das Unerkannte nicht geliebt wird, ſo iſt klar, daß er nicht durch ſich,

folglich nur durch einen Mittler zum Uebergehen in Gott gelangen kann. Gott der Vater zieht durch Vermittlung des Mittlers unsern Geist an sich, wie das Ersehnte den Sehnenden. Indem der Geist das Wort und die Lehre Jesu aufnimmt und in sich bewahrt, so liebt er Christus als den Sohn Gottes und in diesem den Vater und der Vater liebt ihn durch die Liebe des Sohnes. Gott ist die Liebe, die durch Liebe erkannt und durch Erkennen geliebt wird. So geht der Geist in Gott ein in der Einheit der oben genannten zwei Kräfte. (Exc. X, 679. 680.)

Jesus, das Ziel der Weltschöpfung.

Der Sohn Gottes, vor aller Zeit vorherbestimmt, das Menschengeschlecht zu erlösen, hat den Namen Jesus auf dem Wege der Prädestination aus dem Munde Gottes erhalten. Wenn ein Goldschmid, der eine Masse Goldes in der Hand hat, gefragt würde, was er damit mache, und antwortete, einen Kelch wolle er machen, so würde der Kelch diesen Namen erhalten, wenn er auch noch nicht zu sehen ist, weil der Künstler den Kelch bereits in seinem Geiste sieht. Doch wie? Wenn der Künstler, noch bevor irgend ein bildsamer Stoff, aus dem ein Kelch verfertigt werden könnte, vorhanden ist, zuerst eine Metallader aufsuchte und zu dem Zwecke reinigte, um einen Kelch zu verfertigen, würde er nicht auf die Frage, was er in allen diesen Vorarbeiten bezwecke, mit Recht antworten, er mache einen Kelch, wenn gleich eine mehrfache und stufenmäßige Zubereitung des Stoffes vorhergeht? Was sollen wir nun von dem allmächtigen Künstler sagen, der nicht aus etwas Anderem Gold sucht, sondern Alles aus Nichts schafft: Himmel, Erde und was in ihnen ist? Würde er auf die Frage: warum er Alles erschaffe, sagen, er erschaffe Alles wegen Jesus, so würde er richtig antworten. Jesus ist jenes Gemach des ganzen Weltgebäudes, in welchem wie in einem großen Palaste der Sohn des Königs ruhet. (Non est Jesus nisi camera illa totius aedificii, in quo ut in magno palatio filius regis requiescit.) Das Wort Gottes heilt. „Er sandte (sagt er) sein Wort aus und heilte sie." Die vernünftige Creatur ist der Palast, der Mensch das Gemach, das auch der Endzweck des Palastes ist, in welches der Heiland herabzusteigen beschlossen hat, um dort Wohnung zu nehmen. Jenes Gemach ist das Letzte, was zubereitet wird, wiewohl Alles um dessentwillen da ist; das Ziel des Gemachs ist die Ruhe des Wortes. Es hat somit Gott, der um seiner selbst willen Alles geschaffen hat, Alles zu dem Zwecke erschaffen, damit Jesus sei, der das Ziel und der Endpunkt (ultimitas) der Schöpfung ist. So ist Jesus vor Allem, durch ihn und für ihn ist Alles, er ist das Ziel und die Ruhe des schaffenden Schöpfers und aller erschaffenen Geschöpfe, der Erstgeborne

vor aller Creatur, das Alpha und Omega. Als daher nach Abfluß der Zeit, in der Fülle der Zeit Derjenige in der sichtbaren Welt zeitlich geboren wurde, der ewig ist, als Der kam, der sich nie bewegt, als Der an einem bestimmten Orte geboren wurde, der in keinen Raum eingeschlossen werden kann, der in Ewigkeit immer gezeugt wird, nahm er diesen Namen: Jesus, Erlöser mit in unsere Natur. So ist Jesus oder die Erlösung in der menschlichen Natur geboren, die bis zu seiner Ankunft stets der Verdammniß unterworfen war. (Exc. V, 502.)

Lehre von den Engeln.

Ordnung ist der Wiederschein des Göttlichen. Alle Vielheit ist und besteht durch Ordnung, denn die Vielheit ist der Abfall (cadit ab..) von dem Einen und Seienden; jedes Ding ist nur insoweit, als es Eines ist. Das Viele, zur Einheit geordnet, hat dadurch sein Bestehen, während es in sich, als Vieles, nicht bestehen kann. Die Ordnung fordert aber Proportion und Harmonie. Die kirchliche Ordnung, die von Einem aus in Viele übergeht, hängt von der göttlichen Hierarchie ab (der Ordnung der Engel), deren Abbild sie ist.

Wie gelangen wir aber zu einiger Kenntniß des Wesens der Engel („quid est" angelorum) oder der geistigen Substanzen (substantiarum intellectualium)? Denke dir das also:

Alle Nationen lehren einstimmig das Dasein der Engel, zuerst die heil. Bücher der Bibel, die allen andern Büchern vorhergehen. Abraham ging allen griechischen Schriftstellern vorher, Moses ist älter als Plato und Sokrates. Die Philosophen reden von Intelligenzen (de intelligentiis), welche Moses Engel nennt, indem sie davon ausgingen, Alles entstehe (nasci) durch die Bewegung des Himmels. Das Leben stammt aber nicht von den Himmelskörpern, denn die Körperkraft bezieht sich nur auf den Körper. Jenes Etwas also, das dem Körper die Lebensbewegung verleiht, ist nicht aus der Körperwelt, sondern aus dem Beweger des Himmels (ex motore coeli). Wie also die Bewegung der Körper aus der Himmelsbewegung, so kommt die Lebensbewegung aus dem Beweger des Himmels. Da aber die Lebensbewegung eine Bewegung mit einem bestimmten Endzwecke ist, so stammt sie von der Intelligenz, die nach einem bestimmten Ziele hin bewegt. Intelligenzen sind also die bewegenden Kräfte der Welten (motrices orbium). Der Zodiakus ist der Ort, unter dem sich die Planeten bewegen. Der Zodiakus ist auch der Lebenskreis (vitalis) genannt worden (Ζωή = vita). Es gibt also so viele Intelligenzen, als es gesonderte Bewegungen am Himmel gibt. Wenn jeder Stern seine besondere Bewegung hat, so hätte er demnach auch seinen besonderen

Beweger oder seine besondere Intelligenz. . . . . Der Engel ist eine abgesonderte (nicht mit Körperlichem verbundene, somit reine) geistige Substanz. In jeder specifischen Bewegung sehen wir Einklang; die Species der Pferde ist Eine und alle Pferde erlangen Eine und dieselbe specifische Bewegung. Daher hat diese Species eine Intelligenz zu ihrem Vorstande, welche einheitlich die ganze Sphäre der Species bewegt. An dieser einheitlichen Bewegung der Species erkennen wir die bewegende Intelligenz; sonst wäre es nicht Eine Species, Kraft und Thätigkeit. Jede Species, die ein untheilbares Ganzes ausmacht, ist ein Himmel, dem eine Intelligenz oder Engel vorsteht, der gleichsam der Gott in diesem seinem Reiche ist. Jeder Mensch ist gleichsam eine Species für sich, wegen seiner Vervollkommnung. Hermes schreibt an Aesculap, die Menschheit sei die Gattung, die Menschen die Arten. Da wir sehen, daß die menschliche Seele, ohne die der Mensch nicht Mensch ist, nicht durch Fortpflanzung (non ex traduce), sondern in jedem Menschen durch den Schöpfer (ex creante), der der Schöpfer der Arten ist, entstehe, so finden wir, daß auch der vernünftigen Bewegung des Menschen eine Intelligenz vorstehe. Denn die Bewegung, die aus unserem Geiste ausgeht, der sich in einem der Sünde unterworfenen Körper befindet (quae est in corpore subdito peccatis), würde, wäre sie nicht von einer abgesonderten Intelligenz geleitet, nur den körperlichen Trieben folgen. So aber steht uns der Engel zur Seite, der uns die Bewegung nach Oben gibt, daß wir verlangen, was der vernünftigen Natur geziemt, und der ganzen geistigen Bewegung die Richtung nach dem Ewigen gibt. Eine andere ist die Bewegung der thierischen Natur, der das Irdische gefällt; diese Bewegung ist inspirirt vom Fürsten der Finsterniß. Das ist nun eben der Kampf in uns, in dem wir Vernunft und Sinne entgegengesetzten Fürsten, die sich unaufhörlich bekämpfen, untergeordnet finden.

Auch das Gesetz wird durch die Engel vollzogen. Jede Art in der Natur hat ihre besondern Gesetze; der der Art vorstehende Engel leitet sie nach diesem Gesetze. Das Gesetz ist auch der Geist Gottes oder die göttliche Vorsehung; der Engel ist der Verkündiger oder Vollstrecker dieses Gesetzes. Wenn in einem Sendschreiben die Stimme des Kaisers, in der Stimme das Wort, im Worte der Geist, der die Untergebenen über die Absicht des Kaisers unterweiset, zu den Unterthanen gelangt, so kann ein solches Schreiben ein Bote oder Engel genannt werden; das Wort und der Geist im Worte ist der gemäß dem Willen der göttlichen Vorsehung bewegende Geist. Der Engel ist es daher, durch den Gott Alles, was er will, ankündigt oder anordnet; der Engel ist der Träger (gerulus) des ewigen, göttlichen Gesetzes und Willens, der Vollstrecker der göttlichen Anordnung. Gott der Geist ist in jedem Engel;

der Engel ist die Aufnahme (receptio) der Absicht Gottes. Der Engel ist demnach das lebendige geistige Gesetzbuch, das lebendige Papier, auf dem die Schrift des göttlichen Willens aufgezeichnet ist, ein intelligenter Gesandte an die Creatur, auf daß sie, die in den Geist des unsichtbaren Gottes nicht hineinschauen kann, mittelst eines äußern Zeichens das Verständniß der göttlichen Absichten erhalte (ut ... mediante signaculo recipiat illuminationem intentionis).

Ich sage dies zugleich mit Bezug auf die Namen der Engel, welche Bezeichnungen ihrer Aemter als dienstthuender Geister sind. Der eine Engel heißt Michael, der andere Gabriel, der dritte Raphael, der vierte Uriel, nach ihren Verrichtungen, weil sie je nach der Bedeutung des Worts göttliche Gaben uns vermitteln. Wie an dem Hofe eines Königs die Dienstthuenden ihre Namen haben, so enden die Namen aller Engel auf el, (אל heißt Gott), weil sie die Diener des Königs der Gerechtigkeit sind. Indessen an sich, nicht als Diener Gottes betrachtet, sind uns jene Geister ganz unbekannt. Wir kennen Jemand aus seinem Dienste, ohne diesen kennen wir ihn nicht. Die geistige Natur wird nur nach ihrer Aehnlichkeit (mit ihrem Urbilde, Gott) erkannt, wie man die durch die Einwirkung des Sonnenlichts erzeugten Dinge aus ihrer größern oder geringern Aufnahme des Sonnenstrahls erkennt. ..... So erkennen wir auch aus dem Einflusse der geistigen Sonne jene edlen, geistigen, nach Gott gestalteten Naturen, gleich als lebendige, leuchtende Spiegel und lebendige Abbilder Gottes. .... Die göttliche Intelligenz wird theils seraphisch, theils cherubisch, theils thronisch ꝛc. aufgefaßt (capitur). Gleichwie aus der verschiedenen Aufnahme und Brechung des Lichts neun Ordnungen der Farben entstehen, so gibt es auch neun Chöre der Engel. .... Das Evangelium sagt: „die Engel der Gläubigen sehen das Angesicht des Vaters im Himmel.“ Sie sind daher wie reine Augen des Herzens. Wie ein Spiegel, der nicht rein ist, aufhört, der Wirksamkeit nach Spiegel zu sein, so sieht auch das Auge nichts, wenn es nicht rein ist. Die Engel sind daher ganz reine geistige Augen. Wie das Auge am Anblicke des sichtbaren Schönen seine Freude hat, so sucht die geistige Natur durch ihre geistige Anschauung den Schöpfer ihrer geistigen Form zu sehen, der das Schönste ist und in dem sie ihre Ruhe findet. Durch das Angesicht kennen wir die Menschen. Das Angesicht des Vaters der geistigen Natur sehen, heißt die Quelle ihres Lebens erkennen. Jede Vernunft strebt die Ursache von Allem, Gott, zu erkennen; ihn erfassen, ist das süßeste Ergötzen. Allein ihn zu sehen ist nur möglich durch die Offenbarung des Sohnes Gottes, weil nur der Sohn den Vater kennt, alle Andern erkennen ihn nur durch die Offenbarung des Sohnes. Denn der Vater ist, wie der Sohn sagt, im Ver-

borgenen. Der Mittler aller vernünftigen Geister ist das Wort oder der Sohn Gottes; durch ihn erlangen Alle das Ziel ihrer Sehnsucht, die höchste Glückseligkeit.

Die Engel verdienten im Kampfe für Christus im Siege befestigt und in der Gnade bestärkt zu werden, weil sie die Ehre Gottes ihrem Leben vorzogen; daß sie aber siegten, kam aus dem Verdienste des Blutvergießens Christi. Denn Christus verdiente es, daß Diejenigen, welche für seine Ehre bis in den Tod kämpfen, vom Satan nicht besiegt werden, sondern ihn besiegen, weil Christus selbst ihn besiegt hat und Christi Gewalt ihn überragt. In Christi Kraft wird der Drache besiegt. Die Kraft Christi aber ist, gehorsam zu sein bis in den Tod und nicht das Seinige, sondern Gottes Ehre zu suchen. So kam denn das Verdienst Christi den Engeln von Anfang an zu Hülfe (subvenit), wie auch den heiligen Vätern, die seiner Ankunft im Fleische vorangegangen. Wie ein treuer und beglaubigter Bürge einen Schuldner augenblicklich befreit, indem er die Schuld auf sich nimmt, wenn er gleich erst später zu einer vorherbestimmten Zeit wirklich Genugthuung leistet, so ist es auch bei Christus. Beachte daher, daß das Wort Gottes oder die Gewalt Christi, die das ganze Reich der seligen Geister umfassende Gewalt ist (potestatem Christi esse imperialem virtutem spirituum beatorum).

(Exc. VIII, 603—605.)

Ursprung der Seele.

Ist die Seele aus der Wesenheit (essentia) Gottes?

Gott schafft und wirkt nicht durch ein Accidens, da dies auf ihn als den Einfachsten keine Anwendung findet; er wirkt nicht wie das Feuer durch Wärme, sondern er wirkt als erwärmende Wärme gemäß seiner Wesenheit. Allein er theilt sich nicht auf dem Wege der Verendlichung (via contractionis) mit, da er einfach und kein Theilnehmen an sich, keine Vermischung mit seinem Wesen zuläßt, wie der Sonnenstrahl durch keinen Schmutz verunreinigt werden kann. Es bleibt also Gott absolut und schafft durch seinen Willen, wie der König nach seinem Willen die Officialen ernennt und nach einem unveränderlichen Gesetze Alles bewegt. Indem er den Officialen und Rectoren das Sein gibt, drückt er durch seinen Willen die Aehnlichkeit mit seiner Herrschaft den Rectoren auf, so daß sie an dem Abbilde seiner Herrschaft participiren, während das Urbild der Herrschaft unparticipirt in ihm bleibt. Wenn ein Sigill sein Bild in Wachs eindrückt, so sind die Buchstaben im Wachse nicht aus der Wesenheit der Buchstaben des Sigills, die keine Mittheilung (ihres Wesens) zulassen, sondern sind Abbilder der wesentlichen Buchstaben. Gott

drückt die Bilder (die Aehnlichkeit) seiner Ideen (suarum rationum) der vernünftigen Natur ein und theilt sich auf diese Weise ihr mit. Beachte, daß die Aehnlichkeit der Unendlichkeit Gottes, sofern nämlich Gott die in Wirksamkeit (actu) unendliche Kraft ist, in der Weise im Geiste gefunden wird, in welcher die Aehnlichkeit der Unendlichkeit eben dieser Kraft fähig ist, gleichsam die Aehnlichkeit der Ewigkeit, welche lautere Wirksamkeit zumal ist (quae est tota simul actu). Daher ist die Möglichkeit, immer mehr und mehr zu erkennen ohne Ende, die Aehnlichkeit der ewigen Weisheit. Hieraus folgere, daß unser Geist das lebendige Abbild des Schöpfers ist, das sich dem Schöpfer ohne Ende immer mehr gleichgestaltet, daher der Belehrung fähig ist. (Exc. X, 679.)

Die Seele von Natur eine Christin.

Das Wort Gottes gab uns eine Aehnlichkeit seiner selbst. Da es der λόγος oder die Vernunft ist, so wollte es in dem vernünftigen Geiste wiederscheinen. Es legte in ihn das Verlangen nach Wahrheit, das Verlangen nach Leben und gab ihm das ewige Gesetz, durch welches er zur Wahrheit und zum Leben gelangen kann. Christus ist das Wort, welches die Wahrheit, das Leben und der Weg ist. Es ist also unser Verlangen nach Wahrheit ein Verlangen nach Christus, das Verlangen nach dem Leben ist ein Verlangen nach Christus. Wir fragen, auf welchem Wege wir dahin gelangen; Christus ist der Weg, weil Gott die Liebe ist. Die Liebe ist der Weg zum wahren Leben. Wir Alle fühlen es, daß die Grundzüge von allem Diesem in unsere Vernunft gelegt sind (Omnes haec in ratione nostra characterizata sentimus), denn es gibt Niemand, der kein Verlangen nach Wahrheit habe, Niemand, der nicht die Unsterblichkeit wünschte, Niemand, der nicht liebte. Allein in dieser Welt wissen wir nicht, was Wahrheit ist, Leben, Weg, Gesetz oder Liebe. Deßhalb kam Christus in diese Welt, um uns Alles dieses zu zeigen.

(Exc. III, 404.)

Ursprüngliche Unschuld, Verlust derselben.

Ein unschuldiger Knabe sündigt nicht und ist ohne Sorge wegen seines Lebens. Woher er das leibliche Leben hat, von daher wird er auch genährt. Die Mutter, die ihn geboren, nährt ihn auch an ihrem Leibe. Wenn er aber zur Erkenntniß des Guten und Bösen gelangt ist, wird er seinem eigenen Urtheile überlassen; er lebt nun schon in Sorge und bebaut die Erde. Die Unschuld hatte also dieses Vorrecht (erat sic privilegiata). Von Gott allein nämlich erhielten unsere Eltern das Leben, und hätte die Unschuld fortgedauert, so hätten sie ohne Sorge gelebt;

denn wer ihnen das Leben gab, hätte auch aus ſich, wie an ſeinen eigenen Brüſten, den Geiſt, den er ihnen eingehaucht, belebt. Und ſo wäre aus der Unſterblichkeit ſelbſt dem Geiſte das Leben mitgetheilt worden; Himmel und Erde und was in ihnen iſt, hätten im Dienſte des Menſchen dieſem alle Bedürfniſſe ſeines Körpers zu einem vergnügten Leben gereicht. Aber unſere Eltern, vollkommen geboren, hatten die Vollmacht, die Unſchuld, welche mit der vollkommenen Vernunft Eines war (quae cum perfecta ratione concurrebat), zu verlaſſen und zum Gebrauch des Verſtandes ſich hinzuwenden und ſo ſich ſelbſt zu regieren. So lange nämlich ein Kind ſich nicht ſelbſt regieren kann, überlaſſen es die Eltern nicht ſich ſelbſt, ſondern ſorgen für dasſelbe. Unſere Voreltern hatten die Vollmacht, wie unverſtändige und unſchuldige Kinder unter der Leitung des Schöpfers oder des Wortes oder der ewigen Vernunft zu verbleiben, oder ſich durch ihren eigenen Verſtand zu regieren. Da ſie nun ſich ſelbſt gefielen, verachteten ſie die Leitung Gottes und wurden eitel und arm, wie die Parabel vom verlornen Sohne ganz trefflich zeigt. Jeſus kam als Lehrer in die Welt, um zu zeigen, daß man den thörichten Hochmuth, der von dieſer Welt iſt, ablegen und zur Demuth und Schlichtheit der Unſchuld zurückkehren müſſe, auf daß ſo der Menſch zu dem Regenten, der allein für Solches Sorge trägt, zurückkehre. Obwohl der verſchwenderiſche Sohn ſich der Leitung ſeines Vaters entzog, ſo wurde er doch, nachdem er in ſich gegangen (reversus ad cor) und ſich verdemüthigt, wieder aufgenommen und ihm die frühere Liebe und Gnade wieder zugewandt (recipitur denuo cum priori stola). (Exc. VI, 517.)

Sünde.

Ob Gott in deiner Seele als in ſeinem heiligen Tempel wohne, kannſt du daran erkennen, wenn du frei von Sünden biſt. Dann wohnt Gott in dir. Die Sünde verurſacht dreierlei Uebel in der Seele: ſie wird durch ſie verdunkelt (obumbratur), befleckt (maculatur), betrübt (contristatur). Gleichwie die Braut, die den Bräutigam verloren hat, ſich ſchwarz kleidet, nicht waſcht, ſondern ſchmutzig und traurig iſt, ſo geht es der Seele beim Verluſte ihres Bräutigams durch die Sünde, welche das Eheband in Folge ehebrecheriſcher Liebe auflöst. Kommt aber der Bräutigam wieder, ſo hört jenes Alles auf. Empfindet die Seele in ſich das klare Licht der göttlichen Gnade, die das Gewiſſen dergeſtalt erhellt, daß du deine Sünden einzuſehen vermagſt, die du ohne dieſes Licht nicht ſaheſt, dann iſt Gott wieder da. (Exc. V, 505.)

Die Sünde ist wie die Fäulniß im Obst. Diese benimmt Farbe, Werth, Geschmack und Geruch. So nimmt auch die Sünde dem Leben seine Zierde (decorem vitae), dem guten Rufe den Wohlgeruch, der Gnade ihren Werth, der (künftigen) Herrlichkeit ihren Wohlgeschmack (saporem gloriae). Die Sünde ist wie eine Wunde im Körper; so lange diese noch neu ist, läßt sie sich berühren und drücken, nach drei Tagen schon schwerer. So ist es auch bei den Sündern. Es sind auch hier drei Tage: Vollführung (perpetratio), Gewohnheit, Verstocktheit (obstinatio); dann läßt sich die Sünde nicht mehr anfassen; nach dem Worte in den Proverbien: Wenn der Sünder tief in die Sünde gerathen ist, so verachtet er. Die Bosheit verhärtet ihn und er haßt Den, der ihn zurechtweiset. (Exc. II, 399.)

Das Böse, sein Wissen durch Gott, sein Ursprung nicht aus Gott.

Einige sagen: daß Gott das Gute kenne, geben wir zu, weil er die Güte ist, von dem alles Gute kommt. Da aber das Böse nichts ist, so wäre es besser, zu sagen, er wisse es nicht, als daß er es weiß. Es scheint demnach, daß Gott das Böse nicht weiß. Ich behaupte aber, daß Gott das Gute und Böse kenne (weil er sonst nicht vollkommen erkennete), wie das Auge Licht und Finsterniß erkennt; denn er erkennete das Licht nicht vollkommen, wenn er nicht auch die Finsterniß kennete. Der Maler erkennt sein Gemälde, auch wenn einer dasselbe mit schmutziger Farbe besudelt. Gott hat durch seine allmächtige Hand alle Creaturen gemalt und seine Aehnlichkeit in den schönsten Farben Allen aufgedrückt. Der Teufel aber befleckt dieses Gemälde. Das weiß Gott, wie der Maler es weiß, wenn sein Gemälde verunstaltet wird, wie Gott es wußte, daß der böse Feind nach dem guten Samen Unkraut aussäete. So wird auch das Böse, obwohl es der Sache nach nichts ist, doch erkannt. Gott erkennt das zukünftige Böse; ich sage: das zukünftige, nach unserm Standpunkte, denn sein Erkennen, das über der Zeit ist, ist weder ein vergangenes noch ein zukünftiges. Es könnte aber jemand einwenden, Gott habe den Menschen schwach, hülfsbedürftig erschaffen, so daß wegen dieser seiner Mangelhaftigkeit ein Arzt nöthig ist. Ich sage: Gott hat keinen Mangel oder Schwäche erschaffen; wohl aber, wenn ein solcher in Folge der Freiheit des Menschen eintreten sollte, sich die Heilung vorbehalten, damit nicht der durch seine Schuld schwache Mensch ganz erschlaffe; wie der Vater dem verschwenderischen Sohne nur einen Theil seines Erbes gab und den andern für den Fall, daß der Sohn verarme, aufbewahrte. (Exc. IX, 646—647.)

Warum Gott die Sünde zuließ.

Die Frage: warum ließ Gott Adam, unſern Stammvater, ſündigen und uns Alle in Folge ſeiner Sünde ſterben? löst ſich im Hinblick auf das Wort Chriſti an den Blindgebornen, daß in ſeiner Heilung ſich die Herrlichkeit Gottes offenbaren ſollte. Daß es Gott zuließ, daß Adam in Sünde gerieth, das rührte nicht von ſeiner Sünde her, ſondern damit die Herrlichkeit Gottes offenbar würde, denn obgleich Gott an der Sünde, deren Entſtehen er verhinderte, kein Gefallen hatte, ſo weiß er doch auch aus dem Böſen Gutes hervorzubringen (elicere). Das läßt ſich von allen zur Seligkeit Prädeſtinirten ſagen, von denen man weiß, daß ſie Sünder geweſen.

Die heilige Schrift faßt Alles unter die Sünde, damit den Gläubigen die Verheißung aus dem Glauben zu Theil werde.

Gott wollte ſeine Herrlichkeit in ſeinem Sohne offenbaren, damit, wie durch Einen Menſchen der Tod in die Welt kam, ſo durch Chriſtus Jeſus das Leben in Alle käme. Der Sohn verherrlicht den Vater, indem er die Schätze der Herrlichkeit des Vaters aufzeigt und mittheilt, der Vater verherrlicht den Sohn, weil er durch ihn das ewige Leben verleiht. Gott ließ es daher zu, daß Alle der Gnade bedurften, um den Reichthum ſeiner Gnaden in Jeſus zu zeigen, dem er als der Quelle (ut fonti) die Fülle der Gnaden zuwies (contulit). Gott ließ zu, daß wir Alle unvollkommen (defectuosos) ſeien, um ſich als den Vollkommenſten zu erweiſen, der Alles in Chriſtus erfüllt und vollendet.

(Exc. VI, 523. cf. VI, 541.)

Sündenfall im Verhältniß zu Gott.

Gott gab dem Menſchen eine Gnade (donum), durch die er von Tod und Schwäche frei ſein konnte. Aber er beraubte ſich derſelben durch ſeinen eigenen Willen und gab ſich, mit Verſchmähung der Gabe Gottes, in den Tod hin. Gott verurtheilt ihn zum ewigen Tode, nicht wegen der Natur, die er gab, ſondern wegen der Schuld, der ſich der Menſch unterwarf; denn Gott will den Tod des Sünders, die Verdammung nicht aus dem Grunde der Sünde oder der Verdammung, d. h. nicht um der Verdammung als ſolcher willen (non sub ratione peccati vel damnationis), ſondern um der Gerechtigkeit willen (sub ratione justi).

(Exc. VII, 575.)

Gewiſſen, Sünde, Todſünde.

Wir haben in uns einen erkennenden Geiſt, der aus der Wahrheit ſtammt und uns belehrt, wenn wir etwas Tadelnswerthes, gegen das ewige Geſetz, gethan haben; unſer Herz, nämlich das erkennende (cor nostrum scilicet intellectuale), tadelt uns. Da aber Gott größer iſt als unſer Herz, weil er die Quelle des Lichtes der Erkenntniß iſt, durch den unſere Seele die Erkenntnißkraft erlangt hat, ſo kennt er unſer ganzes Innere. Wir fühlen es alſo in uns, ob wir vor Gott tadelnswerth ſeien oder nicht, und indem wir dieſes erkennen, erforſchen wir unſer Inneres; macht uns unſer Inneres keine Vorwürfe, ſo haben wir gute Zuverſicht (fiduciam). Da Niemand Reue haben kann, es table ihn denn ſein Inneres, ſo erhellt, daß die Reue über die Sünde aus dem Lichte der göttlichen Erkenntniß entſpringt. Macht uns das Innere keine Vorwürfe, ſo ſehen wir daraus, daß wir im Lichte der Wahrheit wandeln. Die Sünde iſt demnach das Ueberſchreiten der Gebote des Lichts, das Nichtverrichten von Werken des Lichts, die Gott gefallen, weil er ſelbſt das Licht und die Wahrheit iſt. Die Sünde iſt ein Kämpfen wider das Licht der Erkenntniß (peccatum est in lumen intelligentiae offendere). Das lehrt Chriſtus: „Wäre ich nicht gekommen und hätte ich nicht zu ihnen geredet, ſo hätten ſie keine Sünde, ſo aber haben ſie keine Entſchuldigung.“ Das Licht der Erkenntniß, das wir in Aehnlichkeit des göttlichen Lichtes beſitzen, iſt das Licht der Vernunft; es iſt der Vernunft von Natur aus gegeben, ohne welches unſere Vernunft nicht vollkommen iſt. In dieſem Lichte erkennen wir die Gebote (quae legis sunt), daß man Gott den Geber des Lebens und in Gott den Nächſten lieben müſſe, wie wir geliebt ſein wollen. Allein wir erkennen in dieſem Lichte noch nicht die Macht des Geiſtes, welche iſt die Einigung desſelben mit der reinen Wahrheit, worin die höchſte Glückſeligkeit beſteht. Darum kam Chriſtus, deſſen vernünftige Erkenntniß (rationalis intelligentia) mit der höchſten göttlichen Wahrheit ſo vereinigt iſt, wie der Glanz mit dem Sonnenſtrahle, und belehrte uns, wie wir die Kindſchaft (filiatio) Gottes erlangen können. Dieſes Licht iſt das Licht der Gnade, das unſere Erkenntniß durch den Glauben an Jeſus Chriſtus erlangt .... Wer daher Chriſtus nicht aufnimmt, wenn er gleich das Licht der Vernunft zu haben ſcheint, durch welches er erkennt, daß man Gott anbeten und den Nächſten lieben müſſe, der bleibt in der Finſterniß der Unwiſſenheit, weil er nicht das Licht der Gnade aufnimmt, das den Geiſt zur Kindſchaft Gottes erhebt Ein Solcher mag treiben, was er will, er wird nie zur Ruhe der geiſtigen Erkenntniß, die im Erfaſſen der Wahrheit an ſich (veritatis uti est) beſteht, gelangen können; denn bei dem

natürlichen Lichte ist jeder menschliche Geist unfähig für das Schauen der Wahrheit. Diese Unfähigkeit findet ihre Ergänzung einzig in dem fleischgewordenen Worte. Wer also das Licht des Glaubens, der Kindschaft Gottes, sich nicht erworben hat, in dem bleibt die Sünde, weil er die höchste Glückseligkeit, die er nicht glaubt und hofft, nicht erlangen kann. Daraus geht klar hervor, daß wir dann eine Todsünde begehen, wenn wir die Gebote des Lichtes der Erkenntniß übertreten (quando mandata luminis intelligentiae transgredimur). Denn dieses Licht belehrt uns, man müsse die rechte Ordnung festhalten, welche verlangt, daß das unveränderliche Gut dem veränderlichen, das Sittlichgute dem Nützlichen, Gottes Wille unserm Willen, die Vernunft der Sinnlichkeit vorgezogen werde. Die Verkehrung dieser Ordnung ist, da sie mit dem Lichte der Erkenntniß nicht übereinstimmen kann (quoniam in ipsum lumen intelligentiae nequit consentire), die Sünde der Wegkehr von dem Leben, mithin Todsünde. Wenn man daher gewöhnlich sagt, die Zustimmung der Vernunft (consensum rationis) mache die Todsünde aus, in der Verkehrung der rechten Ordnung, so ist dies nach dem eben Gesagten richtig aufzufassen, daß man nämlich sage, die Vernunft stimme dann überein, wenn sie unterliegt. Denn als Vernunft stimmt sie nie überein, wohl aber überwiegt der Geist der Finsterniß, der Welt und des Fleisches, mag auch die Vernunft Widerspruch erheben. Weil jedoch die Vernunft durch ihren Widerspruch (ratio reclamans) siegen kann, wiewohl ihr eine gewisse Gewalt angethan wird, so wird das Sichgefangengeben (captivitas) ihr angerechnet. Wenn sie so unterliegt, so geräth sie in eine um so größere Knechtschaft unter den Geist der Finsterniß, je freier die Kraft des Widerstandes in ihr zuvor gewesen; gleichwie die Nachlässigkeit eines Kirchenobern eine Todsünde ist, wenn er einen Untergebenen von einer großen Sünde fern halten kann und es nicht thut. Jene Bewegungen des Geistes der Finsterniß heißen Versuchungen; sie versuchen vielmehr, als daß sie der Vernunft Gewalt anthun, deren Macht sich über Alles erstreckt, was zu dieser Welt und deren Fürsten gehört. Der Versuchung unterliegen ist daher schimpflich für Den, der siegen kann. In den ersten Bewegungen, die noch nicht dem Urtheile der Vernunft vorgehalten werden, liegt keine Ueberschreitung; wenn aber der Widerstrebende gestattet, daß die Sinnlichkeit zustimme, so erhält die Ordnung der Gerechtigkeit einen Riß und es entsteht die Sünde. Zuweilen entsteht eine Störung dieser Ordnung, jedoch ohne Verkehrung der Gerechtigkeit, weil nicht ein veränderliches Gut einem unveränderlichen vorgezogen wird. Dies ist eine Sünde, welche Verzeihung verdient, weil von solcher Sünde bei der Gebrechlichkeit unserer Natur kaum Jemand frei sein kann. Die Todsünde macht die Seele, wie eine

unheilbare Krankheit, für allezeit unfähig, eine Braut Christi zu sein, die ohne alle Makel sein muß. Die läßliche Sünde macht die Seele nur vorübergehend hiezu unfähig, bis sie gereinigt ist. Es ist daher mit der Sünde wie mit der Krätze, deren es verschiedene Arten gibt: einige sind schnell zu heilen, andere schlummern längere Zeit (quaedam morpheaticae), wieder andere haben Aehnlichkeit mit dem Aussatze. (Exc. III, 427.)

Der Teufel und seine Versuchungen.

So oft in dir ein Verlangen nach dem entsteht, was nicht aus dem Reiche der Wahrheit ist, so nimm dich vor dem Versucher in Acht; denn er pflegt sich den Menschen zu nahen, wenn sie sich in ein solches Verlangen einlassen. Sei daher vorsichtig bei allen Reizen dieser Welt, wenn du auch nichts minder sittlich Gutes dabei bemerkst; es kann die Schlange im Grase verborgen sein.

Der Satan war ungewiß, ob es (in der Wüste) der Sohn Gottes sei, wiewohl er wußte, daß derselbe Hunger hatte. Darüber war er also nicht ungewiß, daß der Sohn Gottes Menschensohn sein und Hunger gleich einem Menschen haben könne. Weil aber der Gottmensch hungern und einen Stein in Brod verwandeln kann, um ihn zu essen, so wollte er aus der vorzunehmenden Verwandlung der Naturen (des Steins in Brod) sich Gewißheit verschaffen. Beachte, wie der Versucher argumentirt! „Wenn du der Sohn Gottes bist, so befiehl, daß diese Steine Brod werden.“ Denn auf das Wort des Sohnes Gottes hört Alles, ja selbst die Todten hören seine Stimme ... Er redet nicht an Ohren von Außen her, sondern als die innerste Kraft der Wesenheit. Die Wunder der Verwandlung sind die Werke des Sohnes Gottes. Erfolgen sie durch einen Menschen, so glauben wir an ihn als den Sohn Gottes. Daher werden die Heiligen, die erweislich Wunder, erhaben über die Natur, verrichtet haben, unter die Söhne und Heiligen Gottes gezählt, wenn sie anders als gläubig erfunden worden. Beachte hier, wie ein Geist, der nach der Kindschaft (filiatio) Gottes trachtet, wenn er sich so viel als möglich hiezu geeigenschaftet hat, den Versucher zu fürchten hat, der ihn durch Wunder versucht.

Fall des Teufels.

Der Teufel liebt es, dem Höchsten ähnlich (similis) zu gelten; das ist die Sünde, in der er von Anfang an verharrt. Denn niederfallen und anbeten schließt das Bekenntniß der höchsten Ehrfurcht, die nur dem Allerhöchsten gebührt, in sich. Weil er nicht der Höchste sein konnte, wollte er demselben ähnlich sein. Weil aber auch das nicht möglich war, da

jene Aehnlichkeit des Höchsten, die absolute Gleichheit selbst, nur Gott ist, so fiel er, der bis zum Unmöglichen hinaufsteigen wollte, in die Region der Unähnlichkeit. Und nun hört er in dieser Region nicht auf, die Menschen zu überreden, ihn als den Allerhöchsten zu verehren, wiewohl er es nicht ist; wie der Heuchler auf jede Weise durch alle möglichen Zeichen und Winke zu überreden sucht, daß man ihn als heilig verehre, was er doch nicht ist, ja er beweist gerade durch dieses sein Benehmen, daß er es nicht sei, er verräth und verurtheilt sich selbst als Betrüger. (Exc. V, 484.)

Wirkungen des Teufels.

Die Kraft des bösen Feindes ist wie die Kraft des rauhen Nordwindes, der durch sein Wehen kalt und gefrieren macht, tödtet und starr macht. Er kann nur überwunden werden durch den Geist der Liebe oder Wärme, die Sonne der Gerechtigkeit, die Eis und Schnee auflöst und das Unbewegliche beweglich, lebendig und flüssig macht. Dazu erschien der Sohn Gottes, um die Werke des Teufels zu vernichten. (Exc. VII, 567.)

Einfluß der Dämonen.

Ueber die Wesen, welche keine Vernunft (intellectus) haben, hat der Dämon Gewalt. Daher kann der Dämon auf unsere geistige Natur nicht eindringen (illabi). Denn was der Dämon fesselt, das fesselt er durch sich selbst und durch sein Eindringen (per suum illapsum), wie die Kälte durch ihr Einfallen das Wasser gefrieren oder das Lab die Milch gerinnen macht. So war die Zunge des Stummen bei Marc. 7. Kapitel gefesselt und es wurde das Band seiner Zunge gelöst. Allein in den vernünftigen Geist kann außer dem Worte Gottes nichts eindringen (illabi), weil er Gott ähnlich ist, welcher ein Geist ist, und zwischen Gott und dem Geiste ist keine vermittelnde Natur. Zwischen der Wahrheit und dem Geiste kann es keine dazwischenliegende (media) Natur geben. Gott ist die Wahrheit; die Wahrheit wird im Geiste erfaßt. Nur Gott also dringt (illabitur) in die geistige Natur ein. Wie die Kälte das Wasser, das sie fesselt, in Besitz nimmt, so nimmt das Leben der Wahrheit durch ihr geistiges Eindringen die Seele in Besitz. Der Begriff der Freude erfreut, eine große Freude noch mehr, die ewige Freude ewig, die absolute Freude absorbirt uns ganz. Dies empfinden Die, welche in die Freude ihres Herrn eingehen. Wenn der böse Geist per accidens gefrieren macht, so macht der gute Geist wieder flüssig. Daher sagt die Braut: „Meine Seele ist flüssig geworden, wie mein Geliebter zu mir geredet hat.“ (Exc. V, 474.)

Die Erlöſung der Welt nur durch göttliche Vermittlung möglich.

Chriſtus mußte leiden, weil er auf andere Weiſe der Wahrheit das größte Zeugniß nicht geben konnte. Denn er war dazu geboren, der Wahrheit Zeugniß zu geben. Anſelm wirft die Frage auf, ob eine Nothwendigkeit es forderte, daß der Höchſte ſich ſo ſehr erniedrigte, und der Allmächtige ſolchem Leiden ſich unterzog, und antwortet darauf: Alle Nothwendigkeit und Unmöglichkeit unterliegt ſeinem Willen: was er will, muß ſein, was er nicht will, kann unmöglich ſein. Somit hat er allein durch ſeinen Willen, der allezeit gut iſt, alſo allein durch ſeine Güte die Erlöſung bewirkt. Die menſchliche Natur mußte eigentlich Alles thun, was nothwendig war, damit ſie zu dem wieder hergeſtellt werde, um deſſentwillen ſie erſchaffen war. Allein weder ſie, noch Alles, was nicht Gott iſt, reichte dazu hin. Denn der Menſch wird zu ſeiner urſprünglichen Beſtimmung nur dann hergeſtellt, wenn er zur Aehnlichkeit mit den Engeln, in welchen keine Sünde iſt, emporgehoben wird, was unmöglich iſt, wenn ihm nicht alle Sünden nachgelaſſen werden, und dies erfolgt nur durch eine vollſtändige Genugthuung, welche der Art ſein muß, daß der Sünder oder Jemand an ſeiner Statt Gott etwas von dem Seinigen gibt, das er (zu geben) nicht ſchuldig iſt (quod debitum non sit), und das Alles übertrifft, was nicht Gott iſt. Denn wenn Sündigen heißt Gott beleidigen, und der Menſch dies nicht thun ſoll, auch wenn Alles, was nicht Gott iſt, zu Grunde gienge, ſo fordert unſtreitig die unveränderliche Wahrheit und die klare Vernunft, daß der Sünder Gott für die dieſem entzogene Ehre etwas gebe, was größer iſt, als das, um deſſentwillen er ihn nicht beleidigen durfte (reddat Deo .... aliquid majus, quam sit hoc, pro quo illum exhonorare non debuit). Da dieſes die menſchliche Natur allein nicht geben konnte, und dieſelbe ohne gebührende Genugthuung nicht verſöhnt werden konnte, ſo kam die Güte Gottes zu Hülfe, damit die Gerechtigkeit Gottes nicht in ſeinem Reiche die Sünde als etwas Ungeordnetes beſtehen laſſe. Der Sohn Gottes nahm die menſchliche Natur in ſeiner Perſon an, damit in dieſer Perſon der Menſch Gott wäre, welcher beſitzt, was nicht nur alle Weſenheit, die nicht Gott iſt, ſondern auch alle Leiſtung, die der Sünder zu entrichten hat, weit übertrifft (ut in ea persona esset homo Deus, qui haberet, quod superaret non solum omnem essentiam, quae Deus non est, sed etiam omne debitum, quod peccatores solvere debent). Da er (der Gottmenſch) nichts für ſich zu leiſten hatte, ſo that er es für Andere; denn das Leben des Menſchen iſt koſtbarer als Alles, was nicht Gott iſt, und übertrifft jegliche Leiſtung (omne debitum). Wenn ſein Tod alle Menge und Größe der Sünden, die ſich nur denken laſſen, übertrifft, ſo iſt klar,

daß ſein Leben mehr Gutes in ſich hat, als alle Sünden Böſes. Dieſes Leben gab Derjenige, der nicht in Folge einer Schuld ſterben mußte, weil er kein Sünder war, freiwillig als ſein Eigenthum (de suo) zur Ehre des Vaters hin, indem er es ſich um der Gerechtigkeit willen nehmen ließ, um Allen ein Beiſpiel zu geben, man dürfe die Gerechtigkeit ſelbſt bei Verluſt des Lebens nicht aufgeben. Anders iſt es bei dem aus Adam ſtammenden Menſchen, deſſen ganzes Streben vermöge ſeines natürlichen Urſprungs auf Erhaltung dieſes zeitlichen Lebens gerichtet iſt. Das Kind dieſer Welt weiß von keinem Verlangen nach dem, was der Gegenſatz zu dieſer Welt iſt, wie das Auge nicht nach den Gegenſtänden des Gehörs ein Verlangen hat, es will nur gut ſehen. Die Sehnſucht nach dieſer Welt zieht den Menſchen dahin, hienieden ſeine Ruhe zu ſuchen. Weil der Menſch nicht wußte, daß er die Fähigkeit für das andere Leben habe, ſo konnte auch kein Verlangen nach demſelben in ihm entſtehen. Der Menſch war von ſeiner Geburt an unwiſſend, allein er ſollte weiſe werden und das höchſte Ziel erreichen. Da nahm die Weisheit die menſchliche Natur an, Chriſtus, die Weisheit Gottes, wurde Gottmenſch und unſere Weisheit, damit wir in ihm die Sehnſucht nach der andern Welt empfänden. Da aber unſere gebrechliche Natur ſich nicht nach Oben aufſchwingen konnte, wenn nicht das irdiſche Verlangen in ihr ertödtet iſt, ſo finden wir in Chriſtus die Fülle und Vollkommenheit, die alle unſere Mängel ergänzt (plenitudo, replens omnes defectus nostros). In Ihm, der kam, um alle unſere Mängel zu ergänzen (adimplere), müſſen wir alſo die Läuterung aller ſinnlichen Begierden finden. Dieſe Läuterung erfolgt durch eine ſinnliche Strafe.... Wer durch Chriſtus auf dem rechten Wege ſich zu Gott hinwendet, kann das Ziel erreichen; wer ſich von ihm wendet, verliert das Ziel der Erlöſung.

(Exc. III, 418. 419.)

Bedürfniß einer objectiven ſubſtantiellen Weisheit.

Wenn Plato um des Wiſſens willen die Welt durchwandert und überall einen Lehrmeiſter geſucht, wenn er Archytas aufgeſucht hat, und ebenſo Andere, die gewiß alle nur die Incarnation der Weisheit geſucht haben, ſo wird in allen Lehrmeiſtern dieſe Incarnation der Weisheit geſucht. Wäre ſie daher nicht in irgend Einem incarnirt, d. i., gäbe es nicht einen Menſchen, der ſo weiſe iſt, daß eine höhere Weisheit nicht möglich iſt, welche die Weisheit in ihrer Weſenheit iſt, ſo ſuchten wir vergeblich alle Lehrmeiſter auf, wenn die Weisheit in Keinem gefunden werden könnte.

(Exc. IX., 632.)

Christus, der Erlöser. Bedingung der Aufnahme seines Geistes in uns.

Je mehr der Geist sich des Adels seiner Abkunft bewußt ist, desto mehr fühlt er seine Gebundenheit durch die Schranken der endlichen Natur, so wie das Unvermögen, sich selbst von der Natur zu befreien, und zur Ergreifung des ewigen Lebens, das in seinem Ursprung oder Schöpfer ruht, sich zu erheben. Der edle Geist sehnt sich daher nach etwas, dessen Erfassung jedoch über alle seine Kraft geht, und er seufzt, daß er, was er so sehr verlangt, nicht ergreifen kann. Da nun die Sehnsucht nach der Erfassung des ewigen und unsterblichen Lebens allen edlen vernünftigen Geistern, die nämlich ihr Leben geistig zu leben wünschen, eingepflanzt ist, so erhellt hieraus, daß der, welcher aus seiner Gnade das edle Streben nach Unsterblichkeit gegeben hat, dieses heiße Sehnen nicht ohne die Hoffnung der Erfüllung gab; denn sonst würde diese Gabe zur Qual, was Gott, dem besten Vater, nicht zukommt, der nur Gutes spendet. Daher lehren denn auch alle Propheten, und selbst die Weisen der Heiden, im Gefühle, daß sie nicht aus sich selbst das Verlangen ihres Geistes befriedigen können, und im klaren Bewußtsein, daß ihnen dieses Verlangen nicht umsonst innewohne, daß der, welcher dem Geiste dieses Verlangen gab, auch die Gnade, es zu erreichen, geben werde. Diese Gnade aber, die Ergänzung der unvollkommenen Natur wird nothwendig in Einem als Gnade der ewigen Zeugung erscheinen, durch welchen sie dann als Gnade der Wiedergeburt auf Alle übergeht. (Haec autem gratia, quae est suppletio defectuum naturae, necessario erit in aliquo gratia generationis, per quem gratia regenerationis in omnes veniet.) Ohne Zweifel würde Jeder, der die Kunst zu beleben verstünde, ewig leben, weil er beständig den Tod, vor dem er einen so großen Abscheu hat, von sich abwehrte. Daher wünschten die Alten, daß die Kunst des unsterblichen Lebens, nach welcher Alle sich sehnen, durch die Gnade der Zeugung Einem anerschaffen würde, der dann dieselbe jedem vernünftigen Geiste mittheilen könnte. Das unsterbliche Leben aber ist Gott, und die Kunst dieses Lebens die Weisheit oder der Sohn Gottes. Dieser ist daher der Erlöser, der uns neu schafft, durch das Licht der Weisheit oder der unsterblichen Kunst, um unser höchstes Verlangen zu erreichen. Jesus sagt: der Kleinste im Himmelreich sei größer, als Johannes; denn jener ist wahrhaft wiedergeboren zum unsterblichen Leben; Johannes aber nur im Glauben; denn er glaubte, daß der allgemein erwartete Erretter kommen werde, und daß er durch ihn die Wiedergeburt erhalten werde, die er jedoch in der Wirklichkeit noch nicht erlangt hatte; denn Niemand kann jenes Leben in der That erreichen, wenn nicht das sinnliche Leben erstorben ist. Der Glaube führt daher vom sterblichen

Leben zum unsterblichen; er ist der Weg zum Uebergang aus der Gnade der Geburt in dieser Welt zur Gnade der Wiedergeburt in der andern Welt. Johannes vergleicht in der Offenbarung das Wissen des creatürlichen Lebens mit dem Monde, die Weisheit der Wiedergeburt mit der Sonne, und zwar deßhalb, weil die Sonne das Werk der höchsten Weisheit ist, da in der Sonne das erleuchtende Licht und die belebende Wärme oder Liebe vereinigt ist. So coincidirt auch in der Weisheit das Wissen mit der Liebe. Denn sie ist ein schmackhaftes Wissen. Mit Recht betrachtet sich der verständige Geist mehr als todt, denn als lebend, weil er in allen seinen Kräften keine Lebensbewegung findet, sondern vielmehr eine vom Leben entfernte traurige, die in Erkenntniß des Ewigen traumähnlich, dagegen sehr gewandt im Irdischen ist. Endlich weiß er sich nicht als frei und als arm im Geiste, welche Armuth des Geistes allen Reichthum in sich schließt. Dagegen findet er in sich den eigenen Willen mächtig, der ihn ganz beherrscht und er schätzt sich im Besitze desselben für reich, da doch in diesem Reichthum die größte Mangelhaftigkeit ist, weil Gottes Wille da fehlt, wo der eigene herrscht.

Diese Mangelhaftigkeit des Geistes kann nur durch Christus geheilt werden; er, der die Blindheit der Unwissenheit hinwegnehmen kann, ist der Lebensspender; denn der Tod des Geistes ist die Unwissenheit, seine Freude das Wissen. Daher erhält das Auge das Gesicht, oder der Geist die Einsicht, durch die unendliche Weisheit; der Hinkende die Bewegung, d. h. die rechte Richtung zum Ewigen, ohne zu hinken, d. h. ohne der Sinnlichkeit sich hinzugeben, durch die unendliche Gerechtigkeit; der Geist die Heilung von der Ansteckung aus Fleischeslust durch den göttlichen Arzt. Es erfolgt die Herstellung des Gehörs zur glaubensvollen Aufnahme des Wortes Gottes im Geiste durch die unendliche Kunst; die Erweckung des erstorbenen Geistes durch den Schöpfer; die Entfernung des Eigenwillens und Aneignung des göttlichen Willens, so daß im Geiste nur die Liebe Gottes ist, nur durch den Erlöser Aller. Daher wird der Geist mit Recht glücklich gepriesen, der sich nicht daran stößt, so wunderbare Eigenschaften am Menschen zu sehen, sondern Gott die Ehre gibt und nicht der Magie oder dem Geiste des Irrthums, und keinen Augenblick zweifelt, daß, wer solches verrichtet, der Sohn des lebendigen Gottes sei; denn er findet den Messias und weicht nicht von ihm, weil er weiß, daß er Worte des ewigen Lebens habe; gleichwie Petrus glücklich war, der, nachdem er von Christus Erlösung erlangt, arm am Geiste, überall das ewige Reich verkündete; denn jene Umwandlung des unwissenden Fischers zum größten Theologen und Menschenfischer legte auch die göttliche Weisheit Christi an den Tag, welche diese erstaunliche und wunderbare Umänderung bewirkte. Daß aber jene Mängel in geistiger Beziehung verstanden werden,

erhellt aus vielen Stellen der Schrift, wo von Blindheit des Herzens, von blinden Führern der Blinden, von den Befehlen Jesu an den tauben und stummen Geist, von den Todten, die ihre Todten begraben, die Rede ist. Daher sind alle jene verschiedenen körperlichen Mängel geistig gefaßt — Ein und derselbe Mangel. Wo das Sehen zugleich ein Hören ist, da ist die Blindheit auch Taubheit; wo Sehen zugleich Leben ist, da ist Blindheit auch Tod; wo die Begierde Bewegung ist, da die Schwäche ein Hinken. Wie daher Christus die Blinden, Stummen und Tauben durch sein Wort heilte, so erfolgt auch die vollständige Heilung mit dem Geiste der Weisheit, mit dem Geiste Jesu.

Um aber diesen Christo ähnlichen Geist zu erhalten, muß Alles, was in der Welt Christo vorherging, auch im Menschen als einer Welt im Kleinen vorhergehen. Zuerst ist er daher Adam, dann steigt er auf, bis er Noe wird, auf daß er in der Arche gerettet werde; dann werde er ein treuer Abraham, dann Isaak, Jakob, dann wandere er nach Aegypten. Hierauf folge der Zug durch das rothe Meer und die Wüste, unter Moses; auf daß er durch Josua in das heilige Land geführt werde, und in der heiligen Stadt Jerusalem sein Geist erstarke, so daß er gelehrt und tüchtig sei zur Weissagung, zur Leitung und Opferung als Leiter und Priester, und in ihm ein feuriger Geist wohne, wie in Elias und Johannes, und er so endlich den Geist der tiefsten Demuth und reinsten Fruchtbarkeit, wie Maria, erlange, in welchem er dann, von der Gnade des Höchsten überschattet, jenes Licht aufnehmen kann, welches das Irdische ins Himmlische verwandelt — den Geist Jesu. So ist dann sein Geist geläutert, indem er den ganzen alten Bund, Gesetz und Propheten, geistig in sich durchlebt. Zu beachten ist, daß Gesetz und Propheten ihre Grenze in Johannes haben; denn dieser offenbart im kürzesten Ausdrucke alle Geheimnisse des Gesetzes und der Propheten; er ist der läuternde Bote, der vor dem Angesichte Gottes des Erlösers vorhergeht. Es ruft der Geist des großen Propheten Johannes: ein Jeder thue Buße, der selig werden und das Reich des ewigen Lebens erlangen will, denn das Himmelreich ist nahe. Es muß sich also unser Geist, um himmlisch zu werden, durch Abstreifen des Irdischen reinigen.

Dann wird er fähig für das Sonnenlicht, für die Sonne der Gerechtigkeit, deren Licht von den gereinigten Sternen, so wie es an sich ist, unverlierbar aufgenommen wird. Nehmen wir Christi Wort, das alle Wahrheit in sich begreift, in dieser Weise im Glauben auf, dann werden wir erkennen, daß Gott wahrhaftig ist, und daß wir in ihm Alles erlangen können, weil er die Fülle der Gnade ist, aus welcher Fülle uns alles Mangelnde zufließt und das Aehnlichwerden mit Christus uns möglich

wird. Wir ſehen dann: ihm anhängen, heißt mit der höchſten Güte verbunden ſein; in ihn allein ſetzen wir dann unſere Hoffnung, da er allein mächtig, liebevoll und barmherzig iſt. Durch dieſe Unterweiſung Johannes des Täufers wird unſer Geiſt der Kraft des Elias gleichgeſtaltet, feurig und läuternd mit Zerſtörung alles Deſſen, was im Feuer zerſtört werden ſoll, ſo daß er fähig iſt, das himmliſche Licht der ewigen Weisheit aufzunehmen. (Exc. VII, 560—562.)

Jeſus.

Gott iſt Erretter, Jeſus die Errettung (salvatio); Gott iſt wahrhaftig, Jeſus die Wahrheit Gottes; Gott iſt barmherzig, Jeſus ſeine Barmherzigkeit; Gott iſt gütig, Jeſus ſeine Güte; Gott iſt weiſe, Jeſus ſeine Weisheit; Gott iſt allmächtig, Jeſus ſeine Kraft und Allmacht; Gott iſt Schöpfer, Jeſus ſeine Schöpfung (creatio ejus); Gott iſt Lehrer, Jeſus ſein Lehramt; wie wenn einer ein Buch Plato's zeigte, das deſſen ganzen Lehrbegriff enthielte. Kurz: in Jeſus hat die menſchliche Natur alles erlangt, was ſie verlangt und was wir Gott zuſchreiben. Sie verlangt Glückſeligkeit, welche Gott iſt; dieſe hat ſie in Chriſtus erlangt, weil er Gott erfaßt (apprehendit). Und Jeſus hat ſie nicht nur für ſich, ſondern kann ſie auch mittheilen. Adam erhielt die lebendige Seele durch die Vernunft, welche die Glückſeligkeit dieſer Welt iſt, in dem Bild der ewigen; aber er erhielt ſie nicht ſo, daß er ſie ſollte mittheilen können, weil er die Vernunft nur für ſich erhielt, wohl aber erhielt er den thieriſchen Menſchen zur Mittheilung, weil er ſeine Natur annahm, nicht aber nahm er ſo das Bild Gottes oder der Weisheit an. Chriſtus aber, der zweite Adam, nahm die Natur oder das Weſen der Weisheit ſelbſt an, nicht ein nicht mittheilbares bloßes Abbild; daher wird er zum belebenden Geiſt für Alle, die ihn aufnehmen. (Exc. IX, 627.)

Die Vollkommenheit Chriſti.

In Chriſtus erſchien Alles als Totalität und Einheit, was in allen Heiligen getrennt und partiell ſich zeigt. In der Heiligkeit des Lebens ſchien Johannes der Täufer in ihm wieder erſtanden zu ſein. Andere glaubten, in ihm ſei der Geiſt des Elias, Andere ſahen in ihm den Geiſt des Jeremias oder eines andern Propheten. Erkenne hieraus, daß der Geiſt Chriſti die Tugenden aller Heiligen in ſich begriffen habe.

(Exc. V, 499.)

Christus, ein Magnet.

Christus ist die Magnetnadel, die den Schiffern beim Sturme den rechten Weg zeigt (Exc. VII, 566). Ohne diese Magnetnadel würden wir in die Finsterniß der Unwissenheit gerathen und den Hafen des Heils nicht erreichen. Die Magnetnadel bleibt fest in ihrer Richtung, wie auch das Meer tobe. So ist Christus das Licht, das in der Finsterniß leuchtet. Der Geist Christi zieht, weil Christus der Sohn Gottes ist, jeden vernünftigen Geist an sich, wie der Name Plato's Schüler herbeizog, denen der Philosoph die Weisheit mittheilte, oder wie der Magnet das Eisen anzieht, dem er die Anziehungskraft mittheilt, so daß das von ihm Angezogene in der Gemeinschaft mit ihm wieder anderes Eisen anzieht. So werden viele eisernen Ringe, wie zu einer Kette verbunden, durch die freie Anziehungskraft des Magnets, gleichsam wie durch die Gnade desselben nach Oben gezogen, ungehemmt durch die Schwerkraft, die nach dem Erdencentrum zieht. Die über den ersten Ring ausgegossene Magnetkraft bewirkt, daß das Unterste des ersten Rings das Oberste des zweiten an sich zieht u. s. f. So ist es durch die wunderbare Macht Gottes geordnet, daß das Unterste der obern Sphäre mit dem Obersten der untern verbunden ist. Das Wort Gottes reinigt das Eisen, daß es fähig zur Aufnahme der Magnetkraft wird. Die Anziehungskraft ist der heilige Geist. Die Kraft des Magnets wächst durch seine Verbindung mit einer größern Quantität Eisen; so auch die Kirche durch die Vereinigung Vieler mit Christus. (Exc. VII, 563.)

Maria, frei von der Erbsünde.

Es dient zum Lobe Gottes und der Jungfrau und Mutter Maria, daß sie, aus welcher das Leben Fleisch annehmen sollte, zu keiner Zeit unter der Herrschaft des Urhebers des Todes war. Die Jungfrau bedurfte keines Befreiers, der sie von dem Urtheilsspruche freisprach, der in Folge der fleischlichen Lust (ex voluptate carnis) über Adam und dessen Nachkommen ergangen war. Nie unterlag sie demselben, weil das Erbarmen zum Voraus der auserwählten Mutter der Barmherzigkeit zu Hülfe kam. Wer als ein Freier empfangen und geboren wird, bedarf keines Befreiers von der Sklaverei, in der er sich nie befunden. Die heilige Jungfrau hatte nämlich an Christus einen Vorausbefreier (praeliberatorem), wie alle Andern einen Befreier und Nachbefreier (postliberatorem). Sie allein wurde seit dem Falle Adams nicht ermangelnd sondern voll der ursprünglichen Gerechtigkeit, wie Eva, ja noch weit mehr, erschaffen, gleichwie Christus seiner menschlichen Natur nach in der ganzen

Fülle der Gerechtigkeit (in noch weit höherem Grade als Adam) erschaffen wurde. Nur der auserwählten Mutter Gottes war es gegeben, daß sie vom Anfang ihres Seins an nicht unter der Knechtschaft des bösen Feindes irgend einen Fehler hatte (quod . . deficere nequivit), daß sie also bei der Erschaffung ihrer vernünftigen Seele im Körper und bei dem Scheiden derselben aus dem Körper nie in der Gewalt des bösen Feindes war. Von der glorreichsten Jungfrau allein findet man also nie, daß sie der Erbsünde unterworfen gewesen. Ihre erschaffene Seele entbehrte in ihrem dunkeln Körper aus Adam nie des Lichtes des Lebens, welches vielmehr ohne Verzug auf das Reichlichste bei ihrer Erschaffung zugegen war (creationi coaffuit). Maria ist nicht ausgestrichen aus dem Buche des Todes, des Fürsten des Todes, weil sie nie in dasselbe eingeschrieben war, sie war vielmehr nach ewiger Vorherbestimmung schon vor ihrer Empfängniß ins Buch des Lebens eingeschrieben. (Exc. VIII, 616.)

Unbefleckte Empfängniß Maria's.

Jener Same durfte nicht auf dem Wege der Begierlichkeit des Fleisches aus der Potenz in Wirklichkeit gesetzt werden, wenn er anders ganz gereinigt (purgatissimum) sein sollte. Denn die aus der Sünde entstandene Begierlichkeit inhärirt dem aus Begierlichkeit entstandenen Samen dergestalt, daß jener Same die Begierlichkeit in dem aus ihm Erzeugten nicht ablegt.

Die Fruchtbarkeit in der Jungfräulichkeit ist die größte. Eine Frau ist fruchtbarer, als die andere. Jene aber, welche ohne einen Mann aus sich selbst Fruchtbarkeit entfalten kann, ist über Alle gepriesen.

Eva hieß die Mutter der Lebenden, gemäß ihrer Empfängniß aus Adam. Maria heißt die Mutter der Erleuchteten und Wiedergeborenen wegen ihrer Empfängniß aus dem heiligen Geiste. Eva hat uns geboren als irdische Geschöpfe dieser Welt, Maria als himmlische. Wir Alle werden geistig wiedergeboren durch den Geist und Maria, so daß wir Brüder und Miterben Jesu werden. Maria ist die Kirche.

Die glorreiche Jungfrau empfing durch den Glauben ihren Sohn. Diese Zeugung ist ähnlich der göttlichen Zeugung, wo die Fruchtbarkeit des Vaters so groß ist, daß die Fruchtbarkeit aus sich selbst zeuget. So ist die Fruchtbarkeit in der Jungfrau, weil sie Mutter und Jungfrau, Samen Abrahams ohne männlichen Samen.

Gleichwie Eva in Adam war, und aus diesem ohne Samen die Mutter der Lebenden entstand, so aus Maria Christus. Maria war nämlich jene Mutter, die den Mann — Christus — umgab. Und wie Eva die erste, so wird Maria die zweite Mutter der Lebenden genannt.

Denn Maria erhielt ihren Namen von dem zweiten Adam, d. i. dem Manne (vir = mar, mas, wovon masculum), den sie umgab, wie die erste aus Adam virago hieß. Beachte hier Folgendes: Ein Waizenkorn wird mehrmals in die Erde ausgesäet, um in einem guten Erdreiche sich mehr und mehr zu veredeln, bis es zuletzt die höchste Veredlung erreicht hat. Dieses Waizenkorn ist der Same Abrahams, das beste Erdreich ist der Leib der heiligen Jungfrau; durch die Kraft des heiligen Geistes wird nun dieses Waizenbrod in den Leib Christi verwandelt, wie es durch den Priester am Altare verwandelt wird..... Wie Christus der zweite Adam, so ist Maria die zweite Eva, die Mutter aller aus dem Glauben Lebenden, deren Vater Christus ist. Wunderbar ist es, daß der Sohn Vater, Christus der Vater, Maria die Mutter ist, in welcher Christus der Vater ist, wie in Adam, dem Vater, die Mutter Eva war. Diese Generationen verhalten sich in umgekehrter Weise zu einander, wie Himmel und Erde; die eine ist himmlisch, die andere irdisch. (Exc. V, 480.)

Adams Ungehorsam, Christi Gehorsam.

Christus ist der Töpfer, der aus einer ungehorsamen Seele ein kostbares Gefäß macht, in dem das Manna, d. i. das Wort Gottes, das nur eine gehorsame Seele aufnimmt, aufbewahrt wird.

Der erste Mensch fiel, weil er Mensch war und Gott sein wollte, mit Bewußtsein vom Gehorsam ab und suchte in dem Reizenden der Frucht des Baumes die Nahrung für die Erkenntniß des Guten und Bösen, fand aber den Tod. Die Lüge wurde sein Bildungsprincip (mendacium magisterium formandi accepit), der Mensch unterwarf sich ihm und erhielt so die Gestalt des Irrthums. Der von Hochmuth angefüllte Thon wurde nun spröde und unbildsam, hart wie kaltes Wachs, und fügte sich nicht dem Siegel der Ewigkeit. Er konnte nur durch ein geistiges Feuer erweicht werden, aber in dieser Welt fand es sich nicht. Da kam Christus und erniedrigte sich in Knechtsgestalt bis zur Leerheit und zum Freisein von aller eitlen, nichtigen Form, wie der Thon ist, wenn er geformt wird, um zu Allem gefügig zu sein. Denn der Thon muß ganz formlos werden, um jedem Befehle des Töpfers gehorchen zu können. So wurde Christus; er entäußerte sich, so daß in ihm weder Gestalt noch Leben blieb; durchs Kreuz oder den Baum des Todes ging er in die Herrlichkeit des Vaters. Adam fand durch die Frucht des Baumes der Erkenntniß — Unwissenheit und Tod, Christus durch den Baum des Todes das Leben. Gewiß ist durch Christus die menschliche Natur, der Thon aus Adam, das starre Wachs durch die Wärme des himmlischen Feuers, welches die Liebe ist, aus der Starrheit aufgelöst

und dem Willen Gottes gefügig worden. Je fügsamer nun die Seele für den veredelnden Eindruck des göttlichen Lebensprincips geworden ist, desto heller strahlt sie die Herrlichkeit Gottes zurück. Denn es wird aus ihr durch göttliche Kunst, entsprechend ihrer Fähigkeit, ein lebendiges Gefäß, aus welchem zuvor alle irdischen Begierden entfernt sind; sie wird mit dem Thaue der Gnade angefüllt, so daß sie sich durch die Sonne der Gerechtigkeit in die Höhe hebt, wie ein ausgehöhltes, mit Thau angefülltes und durch Wachs verschlossenes Ei durch die Sonne in die Höhe gezogen wird.

Wir, die Bewohner dieser Welt, haben eine der Umbildung fähige Seele, gleich als wäre sie ein geistiges Wachs, die sich ihren Begierden oder von ihr selbst beliebten Formen gleich gestaltet. Da sie die göttlichen Formen, die himmlisch und ewig dauernd sind, nicht kennt, so bildet sie sich nicht nach diesen, sondern nach den zeitlichen, die ihr nicht geben können, was sie nicht haben. Wenn sie sich aber in Einfalt dem Töpfer unterwirft, der die Herzen Aller gebildet und ihnen sein Siegel aufgedrückt hat, dann gewinnt sie durch das Wort Gottes eine himmlische und unsterbliche Gestalt, die nicht von dieser Welt ist, eine Gestalt, die sie, ehe sie dieselbe erhalten, nicht gekannt hat und die Niemand kennt, ehe er sie empfängt. Nach dem Empfange derselben erkennt sie, daß sie sich nach dem Worte Gottes, dem sie gehorcht, gestalte. So lange die Seele sich nach dem gestaltet, was sie liebt, so lange sie sich lebt und somit sich nach sich gestaltet, während sie doch aus sich Sein und Leben nicht hat, so lange liebt sie sich nicht, indem sie sich lebt. Wenn sie aber Gott liebt, von dem sie Sein und Leben hat, dessen Ebenbild sie ist, wenn sie sich nicht liebt, um jenen desto mehr zu lieben, dann liebt sie sich. Keine Seele kann aber Gott lieben, in der nicht die Gestalt Christi ist, der allein uns durch Wort und Beispiel belehrt, wie wir Gott lieben können, nämlich in der Nahahmung der Gestalt Christi. Wenn wir daher in uns wahrnehmen, was wir an Christus wahrnehmen (id quod in Christo credimus), den Gehorsam bis zum Tode, dann gestaltet sich Christus in uns und wir gewinnen die Gestalt des Sohnes Gottes, durch die wir zur Herrlichkeit des Vaters gelangen. Wie empfinden wir Christus am Kreuze in uns? Wer, wie Der, der am Pfahle des Kreuzes hing, nicht das Gegenwärtige im Auge hat, nicht an seine Neigungen denkt, nicht von Sorgen und Aengsten für den morgigen Tag gequält, nicht von Begierden aufgeregt, von keinem Stolze, Neid und Hasse erfüllt wird, sondern glaubt, daß, so lange er noch athmet, für ihn alle Elemente nur Mangelhaftes haben; wer, wie Christus, dorthin den Blick seines Innern richtet, wohin zu gelangen er zuversichtlich hofft, siehe! wer so mit dem gekreuzigten Christus gestimmt ist, der ist mit ihm gekreuzigt;

frei nicht nur von Sünden, sondern selbst von den Elementen dieser Welt, hat er seine Augen fest dahin gerichtet, wohin er jeden Augenblick zu wandern hofft. Ein Solcher gehorcht vollkommen, das ist der vollendete Gehorsam. (Exc. X, 660.)

Das Verdienst Christi durch seinen Tod.

Christus wußte Alles (sein ganzes Leiden) voraus, damit so sein Leiden und Tod ein vollkommener (consummata) würde, der alle Bitterkeit des Todes in höchster Intensität in sich faßte, wodurch folgerichtig auch sein Verdienst ein vollkommenes, für Alle genugthuendes werden sollte. Denn die Vergeltung für die Bitterkeit des Todes ist das Leben. Wenn der klar vorausgesehene bittere Tod alle Strafe aller Sterbenden in sich faßt, so ward auch die Belohnung Allen zu Theil, denen das Verdienst zugewendet wird. Beachte das Mysterium, daß deßhalb der Erlöser nothwendig Gott und Mensch sein mußte: Gott, damit von dem furchtbaren Todesleiden nichts ihm verborgen bliebe; Mensch, damit er sterben konnte. So ist der Tod Christi das hinreichende Verdienst des Lebens für Alle, die durch ihren [1]) Tod das ewige Leben von Gott verdienen können. (Et sic mors Christi esset sufficiens meritum vitae omnibus, qui per mortem suam vitam aeternam a Deo mereri possent.) Die Frage, ob Gott den Menschen auf einem andern Wege erlösen konnte, kann in folgender Weise gelöst werden. Das ewige Leben, das durch Verdienst in Besitz genommen werden muß, damit nichts zur vollen Glückseligkeit fehle, da derjenige Besitz angenehmer ist, der in Folge von Verdienst wie eine schuldige Gebühr erworben wird, konnte nicht anders, als es Gott angeordnet hatte, erworben werden. Indem er nun anordnete, daß Christus sterben solle, so mußte dieser sterben und so in seine Herrlichkeit eingehen, wie er seine Schüler vor seinem Tode und am Tage der Auferstehung auf dem Wege nach Emmaus belehrt hatte. Denn so wurde er unsere Rechtfertigung (nostra justificatio), so daß die Gemeinschaft (communicatio) seines Verdienstes durch seine Gnade unsere Gerechtigkeit geworden ist. Nun können wir zu Gott unserem Vater sagen, er möge uns das Reich des Lebens geben, das durch das Verdienst unsers Christus uns als unser Eigenthum gebührt (per meritum Christi nostri nobis debitum tanquam nostrum). Das halte ich für das höchste Mysterium des Kreuzes, denn ich glaube, daß Christus das Reich durch sein Verdienst besitze. Und Diejenigen, denen er sein Verdienst aus Gnade mittheilt (communicat),

1) Das „suam", wie es grammatisch geboten ist, auf qui bezogen, würde ausdrücken, was Nicolaus von Cusa an mehreren Stellen hervorhebt, daß Diejenigen, welche am Verdienste Antheil haben wollen, gleichfalls sich selbst ertödten müssen. (Exc. IX, S. 655.)

beſitzen es in gleicher Weiſe durch die Gnade der Mittheilung (ex gratia communionis) und durch das Verdienſt des Leidens Chriſti. In jedem Erlöſten concurrirt daher Gnade und Gerechtigkeit (concurrit gratia cum justitia), wie wenn der Papſt ein beneficium verleiht, ſo thut er dies aus der Fülle der Gnade; denn er kann es verleihen oder nicht. Wem er es aber verleiht, der beſitzt es kraft eines rechtlichen Titels (justo titulo). Beachte hiebei noch: nur Chriſti Tod konnte das ewige Leben verdienen, weil der vollkommenſte Tod (consummata mors) das unſterbliche Leben verdient. Alle andern Martyrer verdienen durch ihren Tod nicht das ewige Leben, weil jeder andere Tod hinter dem größten (vollkommenen), der allein das größte, d. i. ewige Leben verdient, in unendlichem Abſtande zurückbleibt. Wohl aber beweist der Tod der Martyrer, daß ſie Chriſtus ähnlich (christiformes) ſind, ſich im Stande der Gott wohlgefällig machenden Gnade befinden und deßhalb, durch das Verdienſt des Todes Chriſti, das aus Gnade ihnen mitgetheilt ward, gerechtfertigt und geheiligt ſind. — Noch könnte man fragen: wenn der Tod Chriſti Alles verherrlicht, wie beweist er, daß Jeſus, der Menſchenſohn, Sohn Gottes ſei? Ich ſage, wie mich ein gefeierter älterer Erklärer der Briefe des Paulus — ſeines Namens kann ich mich bis jetzt nicht erinnern — belehrt: der Tod Chriſti zeigt, daß er Sohn Gottes iſt, weil er für ſeine Feinde geſtorben iſt, ſo wie, um in uns mit dem Zeugniſſe ſeines Blutes die Worte des Lebens zu bekräftigen. Da Gott die abſolute Güte iſt, ſo wird Derjenige, der ſo gut iſt, daß er ſogar für das Heil ſeiner Feinde ſtirbt, da es eine größere Güte nicht geben kann, mit Recht der Sohn der Güte, welche Gott ſelbſt iſt, genannt. Chriſtus ſelbſt ſagt: „eine größere Liebe kann Niemand haben, als wer ſein Leben für ſeine Feinde hingibt.“ Dieſe abſolute größte Güte iſt alſo göttlich. So beweiſen die aus der größten Liebe hervorgehenden Werke, daß der Geiſt Chriſti göttlich iſt. Daher vergilt ein chriſtlicher Geiſt, da er der Geiſt Chriſti iſt, nicht Böſes mit Böſem, ſondern Böſes mit Gutem, Haß mit Liebe. Mit Recht tadelte Chriſtus ſeine Jünger, die mit Feuer vom Himmel herab eine Unbild rächen wollten, mit den Worten: „Ihr wiſſet nicht, weß Geiſtes ihr ſeid.“ Begreife demnach, daß der Tod Chriſti für ſeine Feinde ein Beweis dafür iſt, er ſei der Sohn Gottes. (Exc. IX, 647.)

Rechtfertigung.

Jeder Sünder iſt ein Knecht der Sünde. Der Knecht aber kann ſich nicht ſelbſt aus der Knechtſchaft befreien. Wenn die Werke des Geſetzes und ſeine Handlungen ihn rechtfertigten, ſo könnte er ſich ſelbſt rechtfertigen. Das iſt aber unmöglich, ja ein Widerſpruch. Denn wie es

ein Widerſpruch iſt, daß Jemand ſich ſelbſt erſchaffen kann — er wäre ja, bevor er wäre —, ſo iſt es auch bei der Rechtfertigung. Wer ſich ſelbſt rechtfertigen könnte, wäre gerecht, bevor er gerecht iſt. Daß daher der Ungerechte gerecht wird, kann nicht durch die Gerechtigkeit des Ungerechten oder die gerechten Werke des Ungerechten, ſondern nur durch die Gerechtigkeit des Gerechten erfolgen, der nur durch die Gnade gerecht macht, wen er will. Es gibt aber nur Eine und nur eines Einzigen Gerechtigkeit. Dies iſt die Gerechtigkeit des Einen Mittlers, der nothwendig Gott und Menſch iſt. Dieſer will nur das Gerechte. Weil er durch Gnade rechtfertigen will und was er will, das Gerechte iſt, ſo iſt es gerecht, daß Der wirklich gerechtfertigt werde, den er rechtfertigen will. Damit dieſer ſein Wille die rechtfertigende Gerechtigkeit ſei, wurde er ſelbſt unſere Gerechtigkeit, indem er ſich ſelbſt hingab. So brachte er auf ewig unſere Heiligung zu Stande. Gott ſetzte ihn zum gnädigen Vermittler (propitiatorem) durch den Glauben in deſſen Blute, zur Offenbarung ſeiner Gerechtigkeit. Die Gnade, durch die wir gerettet werden, iſt Gerechtigkeit. Alles alſo, was durch Moſes auf göttlichen Befehl in Bezug auf Rechtfertigung geſchrieben und angeordnet wurde, ſollte uns andeuten, daß durch Tod und Beſprengung mit Blut, d. i. durch Gemeinſchaft des Todes die Rechtfertigung und Heiligung, die der Seele das Leben geben, zu geſchehen habe. . . .

Die vollkommene Blutbeſprengung erfolgte durch den Hoheprieſter, der allein Einmal im Jahre in das Allerheiligſte eintrat. Dadurch wurde angedeutet, daß die Alles vollendende (consummatrix) Salbung und Hingabe, die in der Vergießung des Blutes ihr Höchſtes erreicht, nur durch den ſchlechthin größten Hoheprieſter erfolgen könne. Der Umlauf eines Sonnenjahrs verhält ſich zur immerwährenden Dauer, wie der zeitliche Hoheprieſter zum oberſten Hoheprieſter.

Alle zeitlichen Hoheprieſter aſſiſtiren Gott nicht innerhalb des Vorhangs, wo das Allerheiligſte iſt, ſondern gehen jährlich einmal ein und aus. Unſer Hoheprieſter aber aſſiſtirt Gott im himmliſchen Allerheiligſten ohne Unterlaß, und fleht immer für uns, weil er unſer Hoheprieſter iſt. Wie das Licht in der Sonne immer der Klarheit aſſiſtirt und nie von ihr weicht, ſo aſſiſtirt Chriſtus, die Sonne der Gerechtigkeit, immer der Klarheit des ewigen Vaters.

Die Sonnenjahre gehen dahin und mit ihnen die Hoheprieſter. Die Sonne aber, aus deren Fülle Alle Licht und Leben ſchöpfen, bleibt ewig. Er iſt der wahre Hoheprieſter, weil er alle hoheprieſterlichen Verrichtungen in höchſter Vollkommenheit zumal ausgeübt hat. Er ſpricht von der Schuld frei und erläßt ſie, ohne Genugthuung (sine satisfactione). Er gießt die Gnade ein, ohne äußeres Vehikel (sine instrumentis); er erlangt Ver-

zeihung, ohne ein Hinderniß. Kein anderer Hoheprieſter kann die Schuld nachlaſſen. Der Papſt kann die Erbſünde nicht ohne die Taufe, eine Todſünde nicht ohne das Sacrament der Buße nachlaſſen; denn die Kunſt vermag nichts, ohne Beihülfe der Natur. Die Natur ſelbſt aber vermag nichts ohne die Hülfe (adjutorio) Gottes, der die Materie erſchaffen und ihr ihre Wirkſamkeit gegeben hat. So vermag denn der Papſt nichts ohne die Sacramente, die Sacramente nichts ohne Gott. Gott aber kann Alles ohne alles Andere. . . .

Paulus ſagt, ein anderer ſei der äußere, ein anderer der innere Menſch, ein anderer der alte, ein anderer der neue Menſch. Der äußere Menſch iſt ſichtbar, der innere unſichtbar. Der alte Menſch iſt zweifach, der alte iſt ſeeliſch, der neue geiſtig, der alte iſt nach dem alten Adam, der neue nach dem neuen Adam — Chriſtus. Paulus nimmt eine dreifache Bewegung der vernünftigen Seele an: das Leben der Natur, des geſchriebenen Geſetzes und der Gnade. Einige ſind nämlich der Natur nach ſich ſelbſt Geſetz: die Natur treibt und bewegt ſie, daß ſie erfahren, wo das Leben ihrer Seele zu finden iſt. Andere werden durch das Gebot des Geſetzes, andere durch das Gebot des Wortes Gottes dahin gebracht. Genau genommen kann alle Lebensbewegung der vernünftigen Seele nur aus dem Worte Gottes kommen. Denn die Seele hört entweder, wie Gott in ihr redet und dieſes Reden iſt das Gewiſſen, das billigt oder tadelt. So ſpricht Gott zu ihr mittelſt der Vernunft. Eine andere Sprache ſpricht das Wort Gottes durch menſchliche Worte, wie durch den Geſetzgeber Moſes und die Propheten. Wieder eine andere ſpricht Gott durch das eigene Wort, durch das menſchgewordene Wort. Das erſte Wort iſt in die Natur eingeſchrieben, das zweite iſt in Geſetz und Propheten, das dritte im Evangelium enthalten. Das erſte iſt wie der Sinn, das zweite der Verſtand, das dritte der Geiſt. Das erſte Wort, wenn es auch Gutes zu uns redet, macht doch nicht ſelig (non salvat). Das Heil liegt nicht in der Natur, ſondern übertrifft ſie. In keines Menſchen Sinn iſt es je gekommen, was den Menſchen glückſelig macht. Das Auge ſieht es nicht, das Ohr hört es nicht, was glückſelig macht. Das zweite bringt gleichfalls nicht die Seligkeit; denn die Werke des Geſetzes rechtfertigen nicht. Wer außerhalb der Gerechtigkeit ſteht, kann ſich nicht ſelbſt rechtfertigen. Könnte er durch Werke gerechtfertigt werden, ſo könnte er ſich ſelbſt rechtfertigen. Nur das dritte rechtfertigt, denn die Gnade Gottes wirkt hier ein (influit), mittelſt deren der Menſch über ſeine Natur hinaus glaubt und hofft; und weil Gott getreu iſt, wird er das Ziel erreichen. Das erſte und zweite Wort dienen dem dritten, wie der Sinn dem Verſtande, dieſer der Vernunft.

Der im innern Menſchen gepflanzte Baum des Lebens kann aus ſich

die Lebensfrucht nicht hervorbringen, wenn er nicht die Einwirkung der Sonne der Gerechtigkeit, der ewigen Weisheit, in sich aufnimmt.
(Exc. VI, 515. 516.)

Die Rechtfertigung ein Werk Gottes.

Der Schöpfer ist auch der Rechtfertiger. Denn gleichwie die Erhebung des Nichts zum Sein ein Werk der Allmacht ist, so ist auch die Versetzung des Sünders in den Zustand der Rechtfertigung das Werk keiner geringern Kraft. Denn nur die unendliche Güte kann dies bewirken, da keine beschränkte Kraft es vermag. Denn wie will ein Todter sich selbst in's Leben erwecken, wenn die Kraft des Lebens in ihm fehlt? So kann auch die Gottlosigkeit (impietas) sich nicht selbst zur Gerechtigkeit erheben, da in dem Gottlosen die Gerechtigkeit ganz erloschen ist. Dies wird also das Werk Desselben sein, der auch das Etwas aus dem Nichts und aus dem Tode in's Leben bringt. (Exc. III, 426.)

Die Höllenfahrt Christi.

Die Anschauung (visio) des Todes im Wege der unmittelbaren Erfahrung (via cognoscentiae) ist die vollkommenste Strafe. Da nun der Tod Christi ein vollkommener war, weil er durch eigene Erfahrung den Tod sah, den zu dulden er frei gewählt hatte, so stieg die Seele Christi in die Unterwelt (ad inferna) hinab, wo die Anschauung des Todes ist. Denn der Tod wird Unterwelt (infernus) genannt und ist aus der unteren Unterwelt losgelassen (liberata est ex inferno inferiori). Die untere oder tiefere Unterwelt ist da, wo man den Tod anschaut. Als Gott Christus auferweckte, entriß er ihn, wie wir in der Apostelgeschichte lesen, aus der untern Unterwelt, nachdem er ihn von den Qualen der Unterwelt befreit (solutis doloribus inferni), weßhalb der Prophet sagt: „Er ließ meine Seele nicht in der Unterwelt." Das Leiden Christi, das größte, das sich denken läßt, war wie das der Verdammten, die nicht noch mehr verdammt werden können, d. i. bis zur Strafe der Hölle (usque ad poenam infernalem). Im Namen Christi sagt der Prophet: „Die Qualen der Hölle haben mich umgeben, du hast aber meine Seele aus der Hölle herausgeführt." Er ist es allein, der durch einen solchen Tod in seine Herrlichkeit einging. Die Strafe an den Sinnen (poenam sensus) wollte er ähnlich den Verdammten in der Hölle dulden zur Verherrlichung seines Vaters, um zu zeigen, man müsse ihm bis zur äußersten Qual (usque ad extremum supplicium) gehorchen. Das heißt Gott auf jede mögliche Weise und zu unserer Rechtfertigung preisen und verherrlichen,

wie Christus gethan hat. Wir Sünder haben in ihm die mit Recht verdienten Höllenstrafen bezahlt (exsolvimus), so daß wir zur Auferstehung des Lebens gelangen. Die aber Christo nicht angehören, bleiben im Tode, weil sie nicht mit Christus auferstehen und werden den ewigen Tod sehen. Und dieses Sehen des Todes ist der zweite Tod. Das Anschauen des Todes in alle Ewigkeit ist nichts Anderes, als das Sein im Tode auf dem Wege der eigenen Erfahrung, von welchem man nie befreit wird. Die Wahrheit befreit uns von solchem Tode. Daher ist das Anschauen der Wahrheit das Sein im unverlierbaren und unsterblichen Leben. Daher sagt Christus, in der Erkenntniß Gottes und seiner, der sich die Wahrheit nennt, bestehe das ewige Leben. (Exc. X, 659.)

Prädestination.

Christus, vom Vater gesendet, wußte, welchen der Vater es gegeben hat, zu glauben. Hierin liegt eine tiefe Auffassung der Prädestination. Da aber das Gehen mit dem Kommen coincidirt, so daß es Jenem vom Vater gegeben ist, der durch Glauben zum Sohne kommt, so kann Niemand zweifeln, daß es ihm gegeben sei. Indessen wird Jeder, soviel an ihm ist, das Kommen beschleunigen [1]), denn das Glauben ist Niemand unmöglich. Das Geben des Vaters fehlt also Keinem, der sich ihm nahet, wie das Feuer die Natur hat, warm zu machen, und sein Geben (donum) darin besteht, alles Kalte zu erwärmen, so daß nichts warm wird, außer durch seine Gabe. Was sich daher dem Feuer nahet, erlangt diese Gabe der Erwärmung; nichts geht derselben verlustig, außer Demjenigen, das sich nicht nahet. Daher ermahnt uns die Schrift, uns Gott zu nahen, damit wir erleuchtet werden. „Kommet, heißt es, zu mir Alle, die ihr nach mir Verlangen habt und ihr werdet von mir erfüllt werden.“ Jener nun, der weiß, was im Menschen ist, dem das Leben des Menschen bis zu dessen Ende gegenwärtig ist, weiß auch, ob der Einzelne sich nahe oder nicht, so daß er in Folge hiervon sieht, ob die Gabe Gottes gegeben ist, oder nicht. Er hat von Anfang an, in Einem Momente, der alle Zeit und die ganze Lebensdauer des Menschen in sich faßt, gewußt, ob und wer glaube. Das Leben des Menschen verlauft nicht gemäß diesem Wissen, als gehe dieses Wissen, welches unfehlbar ist, dem Lebenslaufe vorher. Das Wissen folgt auch nicht dem Lebenslaufe erst nach, als entstünde es erst nach und nach aus dem Lebenslaufe, sondern ohne Vorher und Nachher verläuft das Wissen zugleich mit dem Lebenslaufe,

1) Statt acceleravit im Texte dürfte wohl dem Zusammenhange angemessen sein: accelerabit, scil. quisquo.

obwohl der Lebenslauf gemäß der Einrichtung dieſer Welt in einer beſtimmten Zeit ſich bewegt, während jenes Wiſſen als über dieſe Welt erhaben, auch über aller Zeit iſt... In Wahrheit konnte daher Chriſtus zu ſeinen Apoſteln ſagen: „Gleichwie ihr Zwölfe deßwegen, weil ich euch auserwählt habe, nicht alle ſo ſeid, wie ich es von euch wünſchte, da Einer von euch ein Teufel (diabolus) iſt, ſo daß meine Wahl es euch nicht benommen hat, nach eurem freien Willen anders zu handeln, als ſo, wozu ich euch erwählt habe, ſo darf auf der andern Seite Niemand glauben, er könne nicht zu mir kommen, wegen meines Vorherwiſſens. Denn wie die Wahl den freien Willen nicht aufhebt, ſo auch nicht mein Vorherwiſſen, obwohl es wahr iſt, daß ohne die Gabe des Vaters Niemand zu mir kommen kann. (Exc. IV, 450.)

Der hl. Geiſt — das Feuer der Liebe.

Das Feuer, aus welchem die göttliche Flamme hervorkommt, iſt der Geiſt, der auch die Liebe genannt wird. Und wie das Feuer in einer unverzehrbaren Materie nicht aufhört, zu erwärmen, ſo hört auch der hl. Geiſt nie auf, lebendige Freude, die Flamme der Liebe in der vernünftigen Seele zu entzünden, wenn dieſe der Vereinigung mit ihm fähig und unzerſtörlich iſt. Der Apoſtel nennt das Herz die Seele ſelbſt, wenn er ſagt: „Die Liebe Gottes iſt in unſere Herzen ausgegoſſen durch den hl. Geiſt, der uns gegeben iſt.“ Das Herz wird hier genannt, weil es das Centrum des Lebens iſt. So heißt der heilige Geiſt die Liebe, obwohl die Liebe vom hl. Geiſte ſtammt und in den Mittelpunkt unſeres Lebens ausſtrömt, wie das Herz Seele genannt wird, obſchon von der Seele die Spendung des Herzlebens (vitae cordialis) ausgeht. Was die Einheit der Geiſter bewirkt und erhält, iſt die Liebe. Der Geiſt Jeſu alſo iſt es, in welchem die Gläubigen Eines ſind, der Geiſt Gottes, die Liebe. Wie im menſchlichen Leibe verſchiedene Glieder ſind, die für ſich kein Leben oder Beſtehen haben, ſondern nur in Einheit mit dem den Körper belebenden Geiſte leben, jedes in ſeiner Sphäre; ſo ſind im geiſtigen Körper Augen, Ohren, Sprache ꝛc. auf geiſtige Weiſe, wie gewiſſe Kräfte oder Potenzen des Geiſtes Jeſu, geordnet zur Einheit im Geiſte, aus welchem alle Kräfte ſtrömen. Daher ſind alle Gläubigen verbunden, daß ſie mittelſt der Kirche oder des myſtiſchen Körpers Chriſti vom Geiſte des Lebens Jeſu Leben erlangen. (Exc. VII, 586.)

Die Gaben des hl. Geiſtes.

Zweifach iſt Gott in der Creatur: durch ſeine Weſenheit, Gegenwart und Macht, und in dieſem Sinne iſt er überall; oder auf dem Gnaden-

wege (gratuite) und geiſtig, durch Verleihung der Gaben der Gnade, und in dieſem Sinne iſt er hier (sic est hic; ohne Zweifel von der Sendung des hl. Geiſtes zu verſtehen). Denn er kommt mit einem Geſchenke. Die Liebe Gottes, heißt es, iſt ausgegoſſen in unſere Herzen durch den hl. Geiſt, der uns gegeben iſt. Durch die umſonſt verliehene Gnade (per gratiam gratis datam) wird Niemand ſelig, wohl aber durch die wohlgefällig machende Gnade (per gratiam gratum facientem), nämlich die Liebe, weil wir ohne den hl. Geiſt nicht ſelig werden. „Wenn ich die Liebe nicht habe, ſo bin ich nichts." Dieſe Liebe verbindet die Seele durch ſüße Zuneigung mit Gott und wird die genußreiche (fructivus amor) Liebe genannt. Sie gebietet über alle Kräfte der Seele und des Körpers, daß ſie dem Geliebten überall und allezeit dienen. Sie heißt auch die Liebe der göttlichen Begierlichkeit (amor divinae concupiscentiae), weil ſie Gott zu dienen begehrt und iſt als ſolche die werkthätige, praktiſche Liebe. Eine andere Stufe derſelben iſt die, in welcher ſie die Seele antreibt, daß der Geliebte vor Allen geliebt, gelobt und geprieſen werde. Daraus fließt die Liebe zum Nächſten... Der hl. Geiſt kommt zur Heiligung, weil er heilig iſt. Die Sendung des hl. Geiſtes iſt das Hervorgehen der Liebe aus dem Vater und Sohne auf das Geſchöpf zur Heiligung des Geſchöpfes. Nur die vernünftige Natur iſt dieſer Heiligung fähig, weil ſie allein Gott durch Vernunft und Willen faſſen kann. Die Heiligung iſt nichts Anderes, als die Gott wohlgefällig machende Gnade oder die Liebe, die der hl. Geiſt durch ſein Kommen uns eingießt. Sie entſteht zuerſt durch Nachdenken über die Sünden, durch Furcht vor dem ſtrengen Gerichte und der Strafe, und iſt als ſolche noch knechtiſche Furcht und der Anfang der Weisheit. Dann folgt das Erwägen der vom Schöpfer erhaltenen Gutthaten und das Erröthen darüber, ihn beleidigt zu haben, und nun macht der hl. Geiſt den Anfang mit ſeinem Eingehen in den Geiſt des Menſchen. Erwägt alsdann der Menſch nicht ſeine Perſon, nicht die Strafe, ſondern die Ehre Gottes, dann wird die Liebe die eines Kindes Gottes (filialis) und dies iſt die erſte Gabe (donum primum)! Der Sinn des Menſchen wird jetzt religiös (pia) und auf eine edle Weiſe wohlgeſinnt (liberaliter benevola); er beſtrebt ſich, Gott Alles, was er ihm gegeben, zu vergelten, und den Nächſten um Gottes willen zu lieben und ihm alles Mitgefühl zu ſchenken. Dies iſt die zweite Gabe. Weil aber hiezu Unterſcheidung nothwendig iſt, kommt die Gabe der Wiſſenſchaft (scientiae) hinzu, die übernatürliche Unterſcheidung in dem, was zu thun iſt; weil das Widerſtreben der Verſuchungen nicht fehlt, folgt die Gabe der Stärke; dann die Gabe des Rathes, um eifrig zu vollziehen, was der Geiſt beſchloſſen hat. Dies ſind die Gaben

für das active Leben. Nun folgt die Gabe des Verstandes (intellectus) für das contemplative Leben, durch welche wir die wunderbare Macht Gottes, seine wunderbaren Werke und sein Gesetz erkennen. Dann die Gabe der Weisheit, um zu verkosten, wie lieblich der Herr ist.

Mit einigen Gaben des hl. Geistes wird die Gott wohlgefällig machende Gnade nicht verliehen, wie die knechtische Furcht und der leblose (informis) Glaube. Mit andern wird sie nicht immer verliehen, wie die Gabe der Sprachen, der Wunder, der Weissagung. In andern wird sie immer verliehen, ja sie sind die wahre Heiligung des Geschöpfes, so die Liebe, welche den Menschen Gott angenehm macht, und das ist eben Heiligmachen. Durch die Eingießung der Liebe wird daher der hl. Geist verliehen, denn sie ist die Tugend aller Tugenden, deren belebendes Princip, das ihnen den Werth des Verdienstes gibt. Nur die Liebe scheidet zwischen Kindern Gottes und des Verderbens. Ein aus häufigen Handlungen erworbener Seelenzustand vermag die Liebe nicht zu ersetzen, denn menschliche Uebung vermag mit all ihrer Anstrengung den Menschen nicht zu seinem höchsten Ziele zu führen; nur die Liebe treibt in übernatürlicher Weise den Geist sowohl hienieden, als in seinem Vaterlande. Sie ist ein von Gott durch den hl. Geist eingegossener habitus, und unter den erschaffenen Gaben die vortrefflichste, ja gewissermaßen ein Theilnehmen an der ungeschaffenen Gabe, dem hl. Geiste selbst, von dem sie unmittelbar in den Geist und zwar zunächst in den Willen ausströmt; sie belebt alle Kräfte der Seele und gibt ihnen die Richtung zu Gott. Wie der hl. Geist das unauflösliche Band ist, in welchem der Vater und der Sohn sich und uns lieben, so ist die Liebe das Band, durch das wir in zärtlicher Zuneigung mit Gott verbunden und mit dem Nächsten in Gott gleichsam verkittet werden (das heißt: Gott bleibt in uns und wir in Gott), nicht wie das sittliche Verhältniß der Freundschaft, das um des sittlich Guten, Angenehmen und Nützlichen willen zum Zwecke des bürgerlichen Zusammenlebens die Menschen verbindet, sondern jene ist die höchste Liebe im seligen Zusammenleben mit Gott.

Die Liebe hat ihre Ordnung. Zuerst erhebt sie sich über sich in Gott um seiner selbst willen. Wer Gott nur bekennt, wenn er ihm eine Wohlthat erweist, liebt mehr sich als Gott und steht außerhalb der Liebe. Zweitens bewegt sie sich in sich, indem sie sich als einen Genossen der Glorie Gottes liebt. Drittens bewegt sie sich auf das, was neben ihr ist, — den Nächsten als den Genossen der Seligkeit. Wer den Nächsten nicht wegen Gott, sondern wegen seiner selbst liebt, steht nicht in der Liebe. Viertens bewegt sie sich auf das, was unter ihr (infra se) ist, auf den eigenen Leib, um ihn zu nähren, zu leiten, zu kasteien, auf daß

er ein Genosse der Glückseligkeit werde. Keine Liebe ist es, das eigene Fleisch in sinnlicher Lust zu lieben.

Da die Liebe das Leben der Seele ist, so ist jede Sünde, die gegen die Liebe ist, Todsünde. Die Verachtung bewirkt die Todsünde, weil sie der Liebe widerstreitet. Im weitern Sinne ist daher jede Sünde eine Sünde wider den hl. Geist. . . .

Wie müssen wir uns vorbereiten, damit uns der hl. Geist zu Theil werde?

Da der hl. Geist eine Kraft Gottes ist, so wird er nur einem Geiste zu Theil werden, der mit Tugend ausgerüstet ist; denn die Tugend verträgt sich nicht mit einem bloßen Scheinleben oder einem sündhaften Leben. Ein guter Geist muß seine Richtung nach dem Einen, Wahren und Guten haben. Er muß sich nach dem Einen hin bewegen, der das Sein selbst ist, d. i. nach dem Vater, nach dem Wahren, das ist der Sohn, nach dem Guten, das ist der hl. Geist. In einem Solchen kann der Vater, der Sohn und der hl. Geist wohnen. Wer Gott Allem, was in der Welt, die in vielfacher Trennung begriffen ist und im Argen liegt, vorzieht, der hat die Richtung zum Vater. Wer die Wahrheit Allem vorzieht, der nimmt aus dem Truge und der Täuschung dieser Welt die Richtung zu dem Sohne. Wer das Gute in seiner Reinheit auserwählt, verläßt allen Schein des Guten in dieser Welt und nimmt die Richtung zu dem hl. Geiste. Wer seinem Geiste durch solche Bewegung eine feste Richtung gibt, flößt ihm einen heiligen Eifer ein. Der ganze Mensch wird diesen Eifer haben, wenn der Geist keine sinnliche Bewegung außerhalb diesem Wege aufkommen läßt, sondern den Körper durch Zügel und Sporen bändiget. Ein Solcher schmückt sein Haus mit Klugheit, Starkmuth, Gerechtigkeit, Selbstbeherrschung, so daß in ihm die theologischen Tugenden wohnen können: Glaube, Hoffnung und Liebe. Sodann muß er beachten, daß die Worte Christi Geist und Leben sind. Er muß an ihnen festhalten, über sie nachdenken und erwägen, daß, wenn die sinnliche Gegenwart nicht an ihm vorüberzieht, er nicht im Geiste leben kann; er muß beten, bitten und anklopfen; wer anklopft, dem wird von der Güte, die in's Verborgene sieht, geöffnet werden. Das Haus werde sorgfältig vorbereitet, gereinigt von Sünden der Unreinigkeit, denn der Geist ist nicht ein Schwein; das Thierische werde abgelegt, denn der thierische Mensch vernimmt nicht, was des Geistes ist. So wenig Wasser und Feuer sich vertragen, so wenig fleischliche und geistige Genüsse. Nach der Reinigung muß das Haus mit verschiedenen Gemälden heiliger Betrachtungen geziert werden. Durch inständiges Gebet muß der hl. Geist eingeladen werden; denn er ist nicht wie ein Possenreißer, der uneingeladen zur Hochzeit geht. Die Apostel beteten für sich und für Andere.

Der Einladung folgt er ſchnell. „Ich bat, ſagt der Weiſe, und es wurde mir der rechte Sinn gegeben. Ich rief zu Gott, und es kam zu mir der Geiſt der Weisheit.“ Zur rechten Zeit müſſen wir ihn anrufen, nicht erſt in den letzten Tagen unſeres Lebens.

(Exc. III, 420. 423.)

Die Kirche als Organismus.

Jede Vielheit ſchließt ſich in harmoniſcher Ordnung zu einer Einheit zuſammen. So ſind viele Stimmen zu Einer Harmonie, viele Glieder zu Einem Leibe verbunden. Der Geiſt, der das innere Band iſt, einet die Glieder, daß ſie geeint einen Leib darſtellen; die Glieder ſind nothwendig verſchieden, damit ſie mittelſt der Proportion, in welcher die Verſchiedenen zu einander ſtehen, harmoniſch geeint werden können. Der belebende Geiſt einigt den ganzen lebensfähigen Leib nach ſeiner innern Seite und mittelſt des Ganzen alle Theile und Glieder. Aus dem Ganzen empfängt jedes Glied die Ordnung ſeines Lebens. Und wie jedes aus dem Ganzen empfängt, ſo hat es auch wieder eine Beziehung zum Ganzen. Das Auge empfängt von der Seele mittelſt des Körpers das Leben, das im Sehen beſteht, und erfreut ſich dieſes Lebens. Dieſes Sehen betrifft nun aber nicht bloß das Auge, ſondern den ganzen Menſchen, darum ſieht das Auge nicht bloß für ſich, ſondern auch für Hände und Füße. Weil alle Glieder zur Herſtellung der Harmonie, welche Menſch heißt, geordnet ſind, ſo iſt jedes Glied zufrieden mit ſeinem Orte, Quantität, Qualität und Thätigkeit, weil es nicht überflüſſig, ſondern zur Herſtellung der Harmonie, welche Menſch heißt, geeignet iſt.

So iſt es auch mit der Kirche, dem myſtiſchen Leibe Chriſti, in welcher der Geiſt Chriſti, d. i. die heiligende Liebe weht, deren Subject die vernünftige Seele iſt. Dieſe belebt den Körper, während ſie ſelbſt vom Geiſte Chriſti belebt wird; der Geiſt iſt das Wort des Lebens, die vernünftige Seele iſt das Prieſterthum, der Leib das gläubige Volk. Die Seele empfängt aus dem Worte Jeſu den Geiſt des Lebens. Das Wort iſt unter dem Buchſtaben des ewigen Evangeliums verborgen, erquickt die Seele und theilt ſich dem Leibe mit. Die Eine Seele iſt im Prieſterthum, in den verſchiedenen Gliedern desſelben verſchieden. Da Alles, was von Gott kommt, wohlgeordnet iſt, ſo iſt Petrus der Lehrmeiſter (magister), dem der Vater das ganze Geheimniß des Glaubens geoffenbart hat; er muß daher die Brüder ſtärken und nimmt den Stuhl ein, an den die Wahrheit geknüpft iſt (cui veritas alligata est). Die Biſchöfe nehmen die Stelle der Apoſtel, die Pfarrer (plebani)

die Stelle der Jünger (discipulorum) ein. So gestaltet sich Alles zur Ordnung und Einheit in der Kirche... Die Kirche empfängt das Wort des Lebens aus der Schrift, weil ihre Aussprüche (eloquia) ihr anvertraut sind, und das Wort des Lebens will, daß wir erforschen sollen, was von ihm herrührt. Der Geist ist also die göttliche Schrift, in welcher der Geist des Lebens unter dem todten Buchstaben verborgen ist, wie die Lehre vom Paradiese, vom Acker des Herrn, vom Weinberge und wahren Weinstocke, vom Brunnen lebendigen Wassers, das vom Libanon herabfließt, von den lebenden Thieren, den Sternen des Himmels und den Früchten der Erde und von Allem, was uns vom Sinnlichen auf das unsichtbare Leben hinweist. Der Hirt führt durch die Thüre, d. i. Christus, die Seelen zur Waide; beim Ein- und Ausgehen finden sie Waide. Beim Eintritte in die Welt findet der Mensch Waide, indem er im activen Leben Christus nachfolgt und beim Austritte aus der Welt, indem er Christus auf dem Wege der Contemplation nachfolgt. Alles das ist von Gott zu unserer Heiligung angeordnet; denn das ist der Wille Gottes, unsere Heiligung zum dereinstigen Anschauen seiner Glorie, die nur den Heiligen sichtbar ist, da nichts Unreines in jenes Reich eingehen kann, wo unser König in seiner Glorie thronet.

(Exc. VII, 575 f.)

Die Kirche und die verschiedenen Geistesrichtungen.

Die Kirche ist zu betrachten als Ein Körper, der Eine Seele hat, und Einen Geist — die Seele, in der der Geist der Weisheit ist, ist zu betrachten, wie der menschliche Körper in der Angemessenheit zu seiner Seele. Wie Eine Seele im Menschen ist, die sich durch den ganzen Körper ausbreitet und in jedem Theile des Körpers auf andere Weise aufgenommen wird, so breitet sich der Geist der Weisheit durch die vernünftige Seele der Kirche, die er erleuchtet, nach allen Theilen aus, wird aber immer wieder anders aufgenommen. Es vereinigt somit der Geist Jesu, der durch das Wort in die Seele der Kirche sich einsenkt, Viele auf particulare Weise zur Einheit des göttlichen Lebens, wie die Seele viele Glieder des Körpers zur Einheit des sinnlichen Lebens verbindet; die Ausdehnung desselben ist eine Einigung. Anders aber wird der Geist des göttlichen Lebens oder der ewigen Weisheit im Worte Gottes in der Seele des Petrus, anders in der Seele des Paulus und so anders in jedem Einzelnen erfaßt; doch einet das göttliche Leben sie alle, so daß alle Seelen im Geiste Eine Seele sind, wie alle Schüler Plato's im platonischen Systeme vereinigt sind, wenn gleich Memnon dasselbe anders auffaßt, als Criton. (Exc. VII, 577.)

Wir erlangen das christliche Leben, die geistige Wiedergeburt durch Vermittlung der Kirche.

Um zu begreifen, daß Jerusalem unsere Mutter ist, bemerke Folgendes: Wie Maria die Mutter Christi ist, des Menschensohnes, so die Kirche unsere Mutter, auf daß wir Kinder Gottes seien. Christus, der von Ewigkeit der Sohn Gottes oder das Wort war, ist wiedergeboren aus dem Schooße Mariens, um in Menschengestalt Menschensohn zu sein. So werden wir, die wir in der Menschheit als Menschensöhne geboren werden, durch den Schooß der Mutter Kirche wiedergeboren, auf daß wir neu geschaffen werden aus Gott. Dieses Geborenwerden ist aber ein geistiges, weil die Braut, die Kirche, in Einheit des Geistes, vereint mit Christus, ihrem Bräutigam, uns geistig neu gebiert; denn die katholische Kirche empfängt uns aus dem sie überschattenden hl. Geiste, aus der Kraft des Allerhöchsten, so daß der von ihr Empfangene ein Kind Gottes ist. Wenn daher dein Geist neu geboren werden soll, d. h. wenn er Christum anziehen will, so muß er in den Schooß der Kirche aufgenommen sein, welche Fleisch vom Fleische Christi und Gebein von seinem Gebeine ist. Dies kann aber nur durch die umwandelnde Kraft des Geistes geschehen, der die Liebe ist, des heiligen Geistes. Durch die heilige Liebe also geht der Geist in eine neue Empfängniß über, um neu geboren zu werden. Der Glaube muß aber der Liebe vorhergehen, denn der vernünftige Geist kann nur auf vernünftige Weise durch die Liebe umgestaltet werden. Zu ganz Unbekanntem führt uns die Liebe nicht hin. Daher wird er durch die Liebe nur zu Dem geführt, was er als liebenswürdig glaubt. Durch den Glauben also wird unser Geist im Schooß der Kirche empfangen, auf daß er als Kind Gottes neu geboren werde, d. h. der Glaube, daß Christus der Sohn Gottes sei und daß in ihm der Geist des Menschen die Kindschaft Gottes erlangen könne. Daher eint dieser in der Kirche verkündete Glaube die Gläubigen unter einander, welche Glieder Christi durch den Glauben sind, und legt uns in seinen Schooß, d. h. in den Schooß der Kirche, welcher der Leib Christi ist, in welchem Leibe ein Geist ist, welchem sich der unsrige unterwirft und durch Liebe allmählich vermählt, so daß er immermehr in ihn umgestaltet wird, bis wir nach diesem irdischen Leben wiedergeboren werden in dem nach Christus umgestalteten Geiste und so die Kindschaft Gottes erlangen. (Exc. IV, 453.)

Ueber die drei Stände in der Kirche.

Wie sich die Heiligen im Himmel an der Anschauung Gottes weiden, so die Heiligen der Kirche an der Anhörung des Worts. Im Himmel ist alles gemein und einer theilt mit dem andern, das Verdienst des Einen vermehrt die Freude Aller. So war es im Stand der Natur vor dem Gesetze, so in der ersten Kirche und so jetzt in einigen Orden. Im Himmel heirathet Keiner, Alle sind ganz rein, keusch; so auch im Ordensleben (in religione). Im Himmel bieten sich Alle Gott zu einem vollkommenen Opfer dar, so im Orden durch den Gehorsam, indem sie Gott ihren eigenen Willen übergeben. Im Himmel gehorchen die Bürger freiwillig, freudig und beharrlich dem göttlichen Befehle, so in dem Orden dem Abte. Der Gehorsam bezieht sich entweder auf Vorschriften, oder Rathschläge, oder Gleichheit der Gesinnung, wie Paulus sagt: was willst du, daß ich thue? Ohne Murren muß man gehorchen, denn unter Murren und Schreien fuhren die Teufel auf den Befehl Jesu aus. Himmlisch und heiter muß der Gehorsam sein, dann erfreut er den Prälaten, erleichtert die Arbeit und gewährt Ruhe des Gewissens. Auch muß er anhaltend sein, daher sagt Bernhard: Christus verlor das Leben, um nicht den Gehorsam zu verlieren. In der christlichen Religion gibt es aber drei verschiedene Stände, den der Laien, der Cleriker und Mönche. In jedem derselben übrigens muß das Leben unter Gehorsam gelebt werden; denn Christus unser Meister ward seinem Vater gehorsam, da er sprach: nicht wie ich will, sondern wie du, und zwar bis zum Tode. So müssen Alle gehorsam sein, aber größer muß doch der Gehorsam im geistlichen Stande sein, noch größer der der Mönche. Im ersten Stande sind jene drei Stücke auch wesentlich, aber die Keuschheit ist nicht so streng (laxa), weil die Begierlichkeit des Fleisches erlaubt wird, wenn sie nicht bis zur Ausgelassenheit geht. Daher ist die Ehe hier erlaubt, weil sie sich noch diesseits der Grenze der Ausschweifung und Hurerei bewegt. So ist auch Armuth in diesem Stande, wenn einer bloß das Seinige besitzt, ohne fremdes Gut sich anzumaßen. Bei dem Geistlichen muß die Keuschheit schon strenger sein, weil hier auch die Ehe nicht erlaubt ist. So kann er auch nicht etwas sein Eigenthum nennen, obschon er von den Dingen, welche der Kirche gehören, Gebrauch machen und sie besonders verwenden darf. In dem Mönchstande aber wird weder Ehe, noch Gebrauch von Gütern mit deren Verwaltung gestattet, sondern nur Einem, der vorsteht und verwaltet. — Wir wollen nun bei dem Laienstand stehen bleiben und zuerst erwägen, daß Jeder Christus, dem Haupte der Religion und dessen Stellvertretern Gehorsam schuldig ist. Christus hat uns nämlich das evangelische Gesetz hinterlassen, und Wächter

desselben an seiner Statt eingesetzt; wer jenes verkündet und nicht seine eigenen Worte redet, der ist von Christus gesandt. Im Evangelium ist aber das Wort des Sohnes Gottes enthalten; wer daher die Worte des Evangeliums verkündet, der muß ganz wie Christus angehört werden. Die Worte des Bischofs (pontificis) sind die Worte Gottes des Vaters, uns durch seinen Sohn verkündet und durch die Bischöfe wieder vorgetragen. Diesen muß man daher gehorchen. Beharrlicher Ungehorsam schließet von der christlichen Religion aus, ist heidnisch und satanisch und das Verbrechen des Götzendienstes. Wie Gott, also muß man den Vorschriften der Kirche gehorchen, und beharrlich Ungehorsame müssen abgesondert und außer der Gemeinschaft mit den Uebrigen gebracht werden, als Glieder, die wegen ihrer Fäulniß von dem mystischen Körper Christi losgetrennt sind. Das wisset also, meine Lieben! wenn ihr nicht euren Vorgesetzten gehorcht, so seid ihr nicht aus der Kirche, in welcher die Binde- und Lösegewalt ist, und wenn ihr nicht glaubet, daß eure Vorgesetzten die Stelle Christi einnehmen, so könnet ihr nie die Nachlassung eurer Sünden erlangen, noch Lossprechung und Indulgenz, die aus dem bischöflichen Stuhle ausfließen. Denn wer nicht glaubt, hofft nicht und wer nicht glaubt und nicht hofft, erlangt nicht. — Es sei daher Jeder vereint mit seinem Vorsteher und Prälaten; in diesem verehre er Christus und nehme seine Worte als die Worte Christi an! Dann bringt er durch diesen Gehorsam sich selbst Gott zum Opfer, bis zur Ertödtung des freien Willens, dieweil nicht er lebt, sondern Christus in ihm, dessen Willen, vom Priester ihm ausgedrückt, er ohne Murren gehorcht. Thust du also das und bist du dem von Gott dir Vorgesetzten in Allem gehorsam, dann wirst du durch die Hände des Vorgesetzten zum ewigen Reiche geleitet und du brauchst beim strengen Gerichte von nichts Anderm Rechenschaft zu geben, als vom Gehorsam. Wenn du dann sagst: Herr! ich habe dir in den mir Vorgesetzten gehorcht, so genügt dir dies zu deinem Heile, auch wenn dein Vorgesetzter über die Lasten, die er auf deine Schultern gelegt, über seine Vorschriften und Lossprechungen Gott Rechenschaft geben muß. Du kannst durch den Gehorsam gegen den von der Kirche geduldeten Vorgesetzten nicht getäuscht werden, wenn er auch gegen das Recht dir Befehle gab; denn dir kommt es nicht zu, zu urtheilen, ob seine Befehle ungerecht waren, und du darfst nicht ungehorsam sein, wenn er dir ungerecht scheint; denn das wäre kein Gehorsam, wenn es in deiner Willkühr stünde, über den Befehl des Bischofs zu urtheilen, ob man ihm gehorchen müsse. Die Kirche präsumirt von dem Befehle, er sei ein gerechter; wenn du ihm gehorchst, wird dein Lohn groß sein. Der nicht raisonirende (irrationalis) Gehorsam also ist der vollkommene. Siehst du also, daß dein Bischof mit Jemanden keinen Umgang habe (non commu-

nicare), so habe auch du keinen Umgang mit ihm. Sieh, wie sehr Die sündigen, welche den Bischof herabzusetzen suchen und Böses gegen den Stellvertreter Christi reden, besonders in solchen Sachen, wo jener als Bischof handelt. (Exc. VI, 546—547.)

Die Eucharistie.

Da Christus das belebende Leben ist, und unser Leben nicht ohne Speise erhalten werden kann, so ist er, wie der Geber, so auch der Erhalter des Lebens — das Brod des Lebens. Als Brod oder Speise des Lebens kann er aber nur durch den Glauben erfaßt werden, denn das Belebende ist der Geist. Woher aber und wohin dieser wehe, kann man nach der Lehre Christi nicht wissen. Durch das Wissen kann er mithin nicht erreicht werden. Weil wir aber doch zum Geist des Lebens gelangen müssen, wenn wir das Leben erlangen wollen, und dies durch das Wissen nicht geschehen kann, so muß es durch jene Kraft geschehen, welche über dem Wissen ist, — durch den Glauben.

Der Glaube, welcher das Leben des Geistes erfassen soll, muß sieghaft und kämpfend sein, und den Verstand dem Gehorsam gegen Christus unterwürfig machen, um ein sieghafter Glaube und eine Tugend (virtuosa) zu sein. Die Tugend wird nur durch ein ihr Entgegenstehendes vollkommen. Daher muß jener Glaube, um tugendhaft und stark zu sein, Schwierigkeiten zu überwinden haben und um so mehrere, je siegreicher er sein soll. Soll er aber so kräftig sein, daß er im Geiste das ewige Leben des Geistes erfaßt, so muß er der allerkräftigste und darum auch siegreichste sein. Es muß daher das zu überwindende Entgegenstehende recht augenfällig hervortreten, und von der Art sein, daß es durch sein Dasein dem Glauben geradezu entgegentritt, wie die Gewißheit der sinnlichen Anschauung. Da nichts im Verstande ist, was nicht vorher in der sinnlichen Anschauung war, so beweist es die größte Stärke des Glaubens, den Verstand gefangen zu nehmen und Das zu glauben, wovon der Sinn gerade das Gegentheil zeigt. Daher bietet sich Christus nur jenen Geistern als Lebensspeise dar, welche mit Besiegung der Sinnenerkenntniß im Glauben sich gefangen geben und zweifellos das für wahr halten, wovon der Sinn das Gegentheil aussagt. Dies thun diese bloß deßhalb, weil sie Den, den sie als Menschen kennen lernten, für den Sohn Gottes halten, und in Folge dieses Glaubens glauben sie allen seinen Aussprüchen und Lehren als Worten Gottes, bei dem nichts unmöglich ist. Doch je unmöglicher etwas ist, desto möglicher ist es für Gott zur Offenbarung seiner Allmacht und Herrlichkeit. Er lehrte, die evangelische Speise habe in sich die Lehre des Lebens, weil sie das

Wort des ewigen Lebens ist und die Rechtfertigung, so daß es Eine und Dieselbe Speise des Lebens ist: die des fleischgewordenen Wortes als frohe Botschaft und des fleischgewordenen Wortes als rechtfertigendes Opfer. Weil aber zum glaubensvollen Erfassen des Lebensbrodes jener Kampf gegen die sinnliche Anschauung für alle Zeit stattfinden sollte, auf daß diese Nahrung, wie sie für Alle nothwendig ist, so auch stets durch einen ganz starken Glauben erfaßt werden könnte, so versprach Christus bei seinem Scheiden von dieser Welt, er wolle mit uns sein bis zum Ende der Welt auf eine Weise, daß seine Gegenwart uns zur Erlangung des ewigen Lebens hinführe. Da er nun sah, es sei zum Erfassen des Lebens am Geeignetsten, wenn er sich als die Nahrung des geistigen Lebens unter sinnliche Gestalten, die eine leibliche Nahrung sind, also unter den Gestalten von Brod und Wein ebenso verberge, wie er bei seinem leiblichen Erscheinen die wahre Nahrung des geistigen Lebens in seinem von Brod und Wein genährten Leibe, d. i. in seinem Fleische und Blute verborgen trug, so hinterließ er bei seinem Scheiden von der Welt uns ein Sacrament, in welchem er selbst als geistige Speise, unter den sinnlichen Zeichen des Sacraments verborgen ist, gleichwie er bei seinem Herumwandeln auf Erden das Brod des Lebens in seinem Fleische und Blute verborgen trug, damit in jenen Speisen, in welchen der sterbliche Leib eine vorübergehende Erquickung aus vergänglichem Manna erhält, auch der Geist durch den Glauben die Nahrung eines unvergänglichen, vom Himmel herabkommenden Manna erhalte; so daß der Glaube es ist, der durch seine Lebendigkeit den Geist in das lebendige Brod hineinbringt, auf daß der Geist in dem Leben lebt (ut fides sit quasi spiritum suo fervore in panem vivum injiciens, ut in vita vivat), gleichwie der Magen durch seine Kraft die Nahrung aus dem vergänglichen Brode zu seiner Erquickung sich aneignet. Wie nun Jesus vom Vater gesandt war, und als Lehrer im Worte des Lebens die Nahrung des Lebens darbot, und zugleich sich selbst uns als Speise hingab, so sandte er wieder die Apostel und Schüler und deren Nachfolger bis zum Ende der Welt aus, auf daß auch sie durch das Wort des Lebens die Lebensspeise darböten, und ihn als Lebensspeise in sinnlicher Speise opferten und spendeten (offerrent). So ist auch die Verkündigung des Evangeliums ebenso ein Darreichen der Lebensspeise wie die Ausspendung der Lebensspeise, und die Verkündigung ist um so vollkommener, je fruchtbringender sie ist, und oft ist sie eine süße Darbringung des mystischen Leibes Christi (et saepe in ipsa est dulcissima oblatio mystici corporis Christi).

Ich will nur noch die Ursache und Veranlassung der Einsetzung dieses Sacramentes berühren. Die eine ist die eben angegebene, daß

nämlich Christus so bei uns sei, daß wir durch den Glauben die Nahrung des Lebens uns aneignen (haurire) können, d. i. daß wir, da er als rechtfertigendes Opfer, das für das Leben der Welt dargebracht wurde, bei uns ist, in einer dem Sinne nicht zugänglichen Weise durch starken Glauben in Darbringung des unsichtbaren Opfers, das in sichtbaren Gestalten enthalten ist, das Leben erlangen können. Wohl zu bemerken ist aber noch die andere Ursache der Einsetzung. Christus nahm nämlich Brod, dankte, brach es und gab es seinen Jüngern mit den Worten: „Nehmet und esset, das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird; dies thut zu meinem Andenken!“ womit er sagen wollte, daß sein wahrer Leib für sie hingeopfert werden sollte, um ihnen das Leben zu geben, gleichwie das Brod, das er zu seinem Leibe machte, Eines und zugleich ein getheiltes war für einen Jeden, und ein Jeder durch den Genuß desselben Erquickung erhielt. Ebenso beim Kelche. Wie demnach Christus, das belebende Leben, den ganzen Körper der Gläubigen in der Einheit des Lebens einigt, so daß er das Leben ist, die Gläubigen der Leib; so setzte er dieses Sacrament ein, damit in ihm er selbst die Lebensspeise, und die das Eine Brod Empfangenden *auch Einen Leib Christi, aus Einem Lebensbrode erquickt, bildeten.*

Zum Andenken daran, daß er, das Leben, für die Gläubigen sich hingegeben, sollte nach seinem Willen das Brod gesegnet und den Gläubigen gespendet werden. Für den Gläubigen ist es daher Pflicht, den Leib Christi zu genießen, der in dem Sacramente des Brodes enthalten ist, damit er dadurch bekenne, daß er die Hingabe Christi für ihn wohl in der Erinnerung habe, und zwar muß er es thun in der Einheit mit dem mystischen Körper Christi, wodurch er am Brode der Gläubigen und mit dem mystischen Körper zugleich an der Verbindung mit Christus, den man im Sacramente empfängt, Theil nimmt. Die Liebe des Nächsten genügt nicht ohne die Liebe Gottes, denn der Gegenstand des Sacraments ist zum Heile nothwendig. Nothwendig ist daher die beständige Verbindung mit dem Leibe Christi und mit dem Haupte Christus, ohne welches kein Leben möglich ist. Sodann ist der Genuß dieses Sacraments nothwendig als öffentliches Zeugniß, daß wir glauben, diese Eingliederung in Christus sei zur Seligkeit nothwendig. (Exc. IV, 444.)

Dem Stande dieses Lebens kommt es nicht zu, Christus offen zu sehen, wegen der Hülle des Geheimnisses und des Verdienstes des Glaubens. Es gibt keine andere geistige gemeinsame und heilbringende Nahrung, als den *wahren Leib Christi.* Er muß daher wahrhaftig in diesem Sacramente sein; es erfordert dies die Vollkommenheit des Opfers des

einigenden Sacramentes und der erquickenden Wegzehrung, (welche das Sein im neuen Teſtamente gibt, der geoffenbarten Gnade und der Wahrhaftigkeit Chriſti. Der wahre Leib Chriſti kann nicht in Theile getheilt werden, denn Leib, Seele und Gottheit iſt hier nur Ein einfaches Sacrament (est enim ibi corpus, anima et Deus utrobique unum et simplicissimum Sacramentum). Der ganze Leib iſt ſo unter der ganzen Geſtalt wie unter einem jeden Theile derſelben, die Geſtalt mag ganz oder getheilt ſein. Demnach iſt er in der Geſtalt nicht begrenzt (circumscriptum), als nehme er einen Ort ein, oder habe eine beſtimmte Lage (ut habeat situm) und ſei durch einen menſchlichen Sinn wahrnehmbar; er iſt vielmehr jedem Sinne verborgen, damit Glaube und Verdienſt Platz greifen. Die Accidentien haben daher, damit der Leib Chriſti nicht erkannt werde, (ut non deprehendatur), die volle Thätigkeit, die ſie auch vorher hatten, obwohl ſie ohne ein Subject ſind (licet sint praeter subjectum), ſo lange ſie den Leib Chriſti in ſich (intra se) haben, d. h. ſo lange ſie in ihrer natürlichen Beſchaffenheit fortbeſtehen und zum Genießen tauglich ſind.

Erheben wir unſern Geiſt zu einiger Erwägung der wunderbaren Süßigkeit dieſes heiligen Sacramentes und ſprechen wir:

O Herr, wie groß iſt die Süßigkeit deiner Güte, der du willſt, daß wir im Genuſſe der Lebensſpeiſe (in esu vitae) täglich deinen Tod verkünden! Was konnteſt du dem Menſchen, der durch Eſſen todt war, mehr geben, als das Leben durch Eſſen (quid plus dare potuisti homini mortuo per esum, quam vitam per esum?) O Nahrung des Lebens, an's Kreuz geheftet! Wer kann dieſes große Geſchenk in ſeinem Geiſte faſſen, daß du Höchſter, Gütigſter, Edelſter! dich ſelbſt zu Nahrung hingibſt? Es heißt alles Maaß der Freigebigkeit und Liebe überſchreiten, wenn das Geſchenk dasſelbe iſt, was der Schenkende. Gibt es ein Volk, welches ſeine Gottheit ſich ſo nahe weiß, wie du wahrer Gott uns nahe biſt, zwar unter einer andern Form, aber in der eigenen Weſenheit? O Speiſe, die wahrhaft nährt, erquickt und ſtärkt, nicht das Fleiſch, ſondern die Seele. O edles Gedächtnißmal, der Tiefe des Herzens anzuvertrauen und ſorgfältig im Gemüthe zu bewahren! Süßigkeit, Freude und Thränen vereinigen ſich in dieſer Gedächtnißfeier. Weinen wir in heiliger Freude! Das Herz von unendlicher Wonne durchſtrömt, träufelt ſüße Thränen durch die Augen.

Erhebe ich mich, o Herr! zur Betrachtung dieſes hohen Geheimniſſes, ſo erkenne ich, daß das Licht meines Verſtandes nichts vermag; du biſt es, der allein Alles vermag. Die Neugierigen (curiosi) fragen nach Urſachen, Vernunftgründen und Zeichen, ich nahe mich dir durch den Glauben. Iſt es ein Wunder, daß plötzlich durch das Ausſprechen von Worten die Verwandlung (transsubstantiatio) erfolgt? Verwandelt ſich nicht durch

Wärme ein gewiſſer Same in lebende Thiere, die ſ. g. Seidenwürmer? Wird nicht die Schlange durch Worte bezaubert (incantatur) und ihr Gehör verhärtet, daß ſie die Stimme der Zauberer nicht hört? Haſt nicht du, o Gott! mit Einem Worte Alles erſchaffen? „Er ſprach und es ward.“ Iſt nicht Loth's Weib durch einen Blick in eine Salzſäule verwandelt worden? Verwandelt nicht gewiſſes Quellwaſſer Holz in Stein, Eiſen in Kupfer? Wer wollte ſich über deine Allmacht wundern! Verwandelt nicht unſer Magen Fleiſch und Blut, Brod und Wein in ſeine Natur? Bringt nicht der Glasverfertiger aus der Aſche des Kieſelſteins ein ſchönes Glas hervor? Kommt nicht aus dem Anſchlagen des Feuerſteins plötzlich Feuer hervor? Was iſt darüber zu wundern, daß du Gott und Menſch, nicht eingeſchränkt (non contractus) in der ganzen Quantität, in der du am Kreuze hingſt, in dieſem Sacramente zugegen biſt? Iſt nicht in einem kleinen Senfkorne eine große Kraft, ein großer Baum in der Potenz? Was bedarf es des Wunderns, daß die Geſtalten über ihre Natur hinaus ohne Subject ſind (quod species super naturam sunt sine subjecto)? Das Vorbild, daß das Sacrament uns verhüllt unter Geſtalten gegeben werde, iſt Jakob unter der Geſtalt Eſau's, wodurch Iſaak getäuſcht wurde. So werden auch hier alle Sinne getäuſcht: Geſicht, Geſchmack, Taſtſinn. Doch das Gehör Iſaaks ward nicht getäuſcht, weil er die Stimme, die aus dem Innern kam, kannte. So wird auch hier der Glaube nicht getäuſcht. Was iſt es wunderbar, mein Gott! daß Fleiſch und Blut in dieſem Sacramente an verſchiedenen Orten und doch ganz und vollkommen ſind (quid mirandum de hoc, quod sacramentaliter corpus et sanguis sunt in diversis locis integraliter)? Wird nicht die Eine Rede, die ich halte, ganz und vollkommen von Mehreren zugleich gehört und verſtanden? Ich weiß ja, daß Gott überall iſt, der Menſch nur an Einer Stelle. Was Wunder, wenn der Gottmenſch in einer gewiſſen mittlern Weiſe nicht überall, aber nicht bloß an Einem Orte, ſondern an mehreren zugleich iſt? Kommt nicht Eine Definition der Species mehrern Individuen zugleich zu? Iſt nicht das ganze Wort, das von Ewigkeit und in Ewigkeit beim Vater iſt, auch ganz in den Leib der Jungfrau herabgeſtiegen? Er, der überall der Ganze und Eine iſt, iſt Fleiſch geworden, um die Menſchen zu ſpeiſen, derſelbe, der zugleich vollſtändig beim Vater blieb, um die Speiſe der Engel zu ſein. Ebenſowenig wundere ich mich, daß er ganz unter jedem Theile der getheilten Hoſtie iſt. Wenn er nämlich ungetheilt an vielen Orten zugleich und doch ganz (totaliter) iſt, ſo iſt auch der Eine und ganze Chriſtus unter jedem Theile der Hoſtie. Iſt im Spiegel nicht ein Bild, das nur Eine Geſtalt abbildet? wird er aber zerbrochen, ſo geben die Stücke die ganze Geſtalt zugleich wieder. Iſt nicht in den homogenen Dingen z. B. Waſſer jeder Theil wie das Ganze?

Erhielt nicht von dem Manna, das in der Wüste herabfiel, auch wer mehr gesammelt hatte, nicht mehr, als ein Anderer? Ist nicht die Seele in einem kleinen Menschen so groß, als in einem großen, ganz im ganzen Menschen und ganz in jedem Theile? Noch weniger wunderbar ist, daß dieser Leib, obwohl täglich genossen, sich doch nicht vermindert, weil er nach der Auferstehung zur Unzerstörlichkeit verherrlicht ist. Er wird nicht aufgelöst (corrumpitur), weil er sich nicht in die Natur des Genährten verwandelt, im Gegentheile: wer diese geistige Speise genießt, wird durch Begeisterung und Liebe (per mentis excessum et amorem) in sie verwandelt. Wird nicht, wenn auch viele Kerzen von einem Lichte angezündet werden, doch das Licht nicht vermindert? Fließt nicht aus der Quelle Wasser, ohne daß jene abnimmt? Wie viel weniger wird der Quell des Erlösers abnehmen? Was Wunder, daß dieses Sacrament dem Einen zur Seligkeit, dem Andern zum Gerichte wird? Zieht nicht aus derselben Blume die Biene Honig, die Spinne Gift? Ein und Dasselbe ist dem Einen eine Heilkraft, dem Andern der Tod. Schmilzt nicht die Eine Sonne das Eis und macht den Koth gefrieren? — Ich habe keinen Zweifel, o Herr! Gib, daß ich durch dieses Sacrament das Leben erlange, das du verheißen hast! O Herr! wenn man dieses Leben, das voll Elend, dem Tode nahe und in keinen Vergleich mit der Ewigkeit kommt, so sehr liebt, wie viel mehr müssen wir es lieben, in dir zu sein, dem ewigen Leben? Wohl denen, die würdig zu diesem Sacramente hinzutreten! Wehe den Unwürdigen! Aus dem Quell des Lebens trinken sie den Tod. Wenn ich erwäge, o Herr! daß die Menschen über den Freuden und Genüssen dieses vergänglichen Lebens, dich, das ewige Leben, verlieren, so seufze und zittere ich. O der Verblendung, in der der größere Theil der Menschen dir nur zum Scheine dient! Dahin ist die Wahrheit, sie ist überwältigt durch den falschen Schein! O Priester, bedenke dein Leben, bedenke deine Gewalt, bedenke deine Worte und Handlungen, bedenke die Würde deines Amtes! (Exc. II, 396. 397.)

Transsubstantiation.

Die Eucharistie ist eine Speise für beide Seiten des Menschen; sie nährt den Körper, wie ein im Magen verdautes Brod, und nährt den Geist, als das im Glauben an den Sohn Gottes aufgenommene Wort. Denn das Wort, das in dem Glauben aufgenommen wird, es sei das Wort des Sohnes Gottes, ist ein nahrhaftes Brod, das alle Süßigkeit gewährt. Die nährende Kraft des Brodes ist aber principaliter von Gott, wie auch die Kraft des Wortes, das die Seele nährt, vom Worte Gottes oder der göttlichen Substanz herrührt. Es ist nämlich in der

Euchariſtie Eine Subſtanz, aus der jene Kräfte herrühren, die man nicht die Subſtanz des ſichtbaren Brodes nennen kann, ſondern die Subſtanz des Wortes. Dies beſtätigt Chriſtus, als er nach der Weiſe, in der Moſes von dieſem Myſterium geſprochen hat, ſagte: „nicht vom Brode allein lebt der Menſch, ſondern vom jedem Worte, das aus dem Munde Gottes geht.“ Denn wenn der äußere Menſch von der Subſtanz des Brodes leben kann, ſo ſchließt dies nicht aus, daß er von der Subſtanz des Wortes, das die Kraft des Brodes in ſich faßt, leben kann. Wenn man daher ſagt, nicht nur Brod, ſondern auch der Leib Chriſti ſei in dieſem Sacramente, ſo beachtet man nicht, daß die Subſtanz des Brodes zur Nahrung nicht nothwendig iſt, wenn eine ſolche Subſtanz vorhanden iſt, welche die nährende Kraft in ſich begreift. Die Kraft der niedern Subſtanz iſt in der der höhern. „Durch das Wort Gottes ſind die Himmel befeſtigt worden und durch den Hauch ſeines Mundes all ihre Kraft.“ Die Subſtanz des Brodes muß im Bekenntniſſe dieſes Sacraments (in confessione sacramenti) in die höhere Subſtanz Chriſti hinübergenommen werden (transsumi), ſonſt wäre es nicht das vollkommene Sacrament, in welchem auf jede mögliche Weiſe eine Transſubſtantiation enthalten ſein muß (in quo debet contineri omni possibili modo transsubstantiatio); dieſe findet wahrhaft ſtatt, wenn unſere Natur in die gnadenreiche Kindſchaft Gottes übergeht. Ich ſage nicht, daß die Natur vergeht (quod natura pereat), aber daß die Subſtanz in eine höhere übergeht (transsumitur). So geht auch hier die Natur des Brodes, die im Nahrunggeben beſteht, nicht unter, aber die Subſtanz wird transſubſtanziirt, d. i. geht in eine höhere Subſtanz über. Das lehrt uns der göttliche Prophet David, wenn er ſagt: „Das Geſetz des Herrn iſt lauter, es verwandelt (convertens) die Herzen; das Zeugniß Gottes iſt getreu, es gibt Weisheit den Unmündigen.“ Was iſt das lautere Geſetz des Herrn anders, als das Wort Gottes? Dieſes Geſetz, das Wort Gottes, geſtaltet die Herzen um, wie die Weisheit den Geiſt umwandelt, indem ſie ihn zur Weisheit hinüberzieht, und den Kindern (parvulis) dieſer Bekehrung gibt es ein getreues Zeugniß. Das will heißen: in dieſem Sacramente erlangen wir ein ſehr treues Zeugniß dieſer Umwandlung (conversionis), wo die Subſtanz des Brodes in die Subſtanz des fleiſchgewordenen Wortes umgewandelt wird (convertitur), was der präciſeſte und kräftigſte Beweis davon iſt, daß unſere geiſtige Natur, wenn ſie gleich die menſchliche zu ſein ſcheint, durch das Wort Gottes in den Sohn Gottes und aus der Finſterniß der Unkenntniß Gottes und der Wahrheit in die Anſchauung oder in's Licht verwandelt werden könne.

Hieraus erhellt, Chriſtus ſei im Sacramente nicht räumlich (loca-

liter), aber mit den Accidenzien der Substanz des Brodes (sed cum accidentibus substantiae panis), nicht als ob die Accidenzien in der Substanz des Brodes wären oder in der Kraft ihren Bestand hätten, welche aus der höhern Substanz, als das Brod ist, ausfließt. Die Substanz des Brodes, die in die Substanz des Leibes Christi verwandelt ist, geht jedem Accidens voraus (praevenit); so bleiben die Accidenzien wie zuvor, allein die Substanz ist verwandelt. Wie wenn ein Unwissender ein Weiser, ein Laie ein Priester, ein Sklave ein König wird; alle Accidenzien bleiben, nur die Unwissenheit wird in Weisheit ꝛc. verwandelt. Dies ist was immer für eine Vergleichung; besser wäre sie, wenn Unwissenheit und Weisheit Substanzen wären. Versteht es Jemand in dem Sinne, das Brod werde nicht transsubstanziirt, sondern nur mit einer edlern Substanz überkleidet (supervestiri), wie wir hoffen, mit dem Lichte der Glorie überkleidet zu werden, unbeschadet unserer Substanz, wie einige ältere Theologen die Sache aufgefaßt haben, welche sagten, nicht nur das Brod, sondern auch der Leib Christi sei in dem Sacramente, so muß man auf die Bedeutung der Worte Acht haben. Sagt man, jenes Licht der Glorie sei ein Accidens, so wird es jedenfalls edler (nobilius) sein, als die vorige Substanz. Wie Christus von Judas sagt: besser wäre es gewesen, er wäre nicht geboren, als verdammt, so sage ich umgekehrt: besser ist das Licht der Glorie als die Substanz der Seele (animae), und so ist der Unterschied nicht bedeutend. Ich nenne Substanz das, als welches es nichts Besseres an einem Gegenstande gibt. Wenn du Jenes (Licht der Glorie) ein Accidens nennst, weil es nach dem natürlichen Sein noch hinzukommt, so ist nur im Ausdrucke eine Unterschied.

Aus dem Bisherigen folgt ferner, daß der Leib Christi ohne quantitative Größe, somit untheilbar und in jedem Theile der Hostie vollkommen gegenwärtig ist. Unser Gedächtniß ist nicht größer, ob es einen Berg oder ein Senfkorn in sich aufnimmt, es ist ganz in Jedem, woran es sich erinnert, so wie auch der Gegenstand, an den es sich erinnert, ganz im Gedächtniß ist. Wenn das Gedächtniß zugleich und auf Einmal in Mehreren wäre, wie Ein Bild in vielen Augen ist, so wäre die Vergleichung noch präciser. (Exc. VI, 522.)

Bedingung des würdigen Empfanges des Abendmals.

Die Eucharistie ist das Sacrament des Worts. Wie durch die körperliche Speise Nahrung des Leibes, so erlangt man durch sie Nahrung des Geistes in dem Glauben, daß das Wort Gottes die Nahrung für das Leben des vernünftigen Geistes ist. Wie kann nun Der ernstlich glauben, die Eucharistie sei das Sacrament des gnadenvoll nährenden

Wortes, der es verschmäht, die Stimme des Wortes selbst in seine Seele aufzunehmen? Er gleicht Dem, der durch das bloße Anschauen der Schriften Plato's ein Platoniker werden will, ohne dessen lebendige Rede hören zu wollen. Ich frage: wie wird dir die Eucharistie ein lebendiges Brod, wenn du nicht durch das Wort selbst belehrt bist? Siehe, das lebendige Wort macht dir das Brod des Abendmahls schmackhaft, welches nur durch die Erleuchtung des Worts eine Nahrung deiner Seele wird. Ohne das Wort bleibt dir jener liebliche Geschmack verborgen und du fühlst nicht, daß es alle Erquickung in sich begreifet. Der Unwissende nimmt es mehr wie ein thierischer, denn als ein geistiger Mensch, weil der Geist nichts davon empfindet und nie empfinden wird, außer durch Belehrung. Wenn einem gebornen Blinden ein Brod mit der Aufforderung gereicht würde: iß dieses Brod und du wirst sehr schön und wohlgestaltet werden, so würde der Blinde jenen Worten wenig Gehör schenken, weil er die Schönheit nicht kennt. Um die Größe des ihm verheißenen Geschenkes einzusehen, müßte man ihm vorher die Augen öffnen, und bei dem Anblicke mehrerer Schönheiten würde er dann im Glauben, daß er eine solche Schönheit erlangen werde, gierig essen. Aus sich selbst aber käme er nicht dahin, und ohne vorherige Erleuchtung würde er das Brod ohne Freude über die ihm versprochene Schönheit essen. So ist denn die Erleuchtung des Wortes Allen nothwendig, welche mit Entzücken und innigem Verlangen das Abendmahl empfangen wollen. Sonst geht man, wie leider! häufig geschieht, kalt hinzu. (Exc. IX, 626.)

Unsterblichkeit der Seele.

Die Fähigkeit für Weisheit und Unsterblichkeit ersehen wir daraus, weil der Geist sich zu Dem hinneigt, was unzerstörlich ist, und es erfaßt, wie wir es an den Künsten sehen; er faßt die unsterbliche Fähigkeit in sich, zu zählen und zu messen. Das könnte er nicht, hätte er nicht eine Seele, welche sich aus dem particularen und zerstörlichen Erfahrungsmäßigen zu dem universellen Verständniß desselben erheben und so sich eine Kunst erwerben kann. (Hoc non posset facere, nisi haberet animam, quae de particularibus corruptibilibus experimentis se posset ad universalem talium rationem convertere et ita artem acquirere.) Diese Fähigkeit der Seele aber ist ein Beweis, daß sie nicht an das zerstörliche Instrument des Körpers und an die Organe der Sinne gebunden ist. Sie ist daher fähig für Wissenschaft und Künste und Weisheit, Dinge, die von allem Particularen und Zerstörlichen frei (separata) sind. Die Seele zergeht (perit) deßhalb nicht, wenn auch der Körper zergeht, da sie nicht von ihm abhängt, wie das Sehen vom Auge, das aufhört,

wenn das Auge, an welches es gebunden war, zerstört ist. Da die Sehkraft in der Seele bleibt, so könnte sie wieder sehen, sobald das Auge wieder hergestellt ist. Wir erkennen auch in der Einbildungskraft (imaginatio) eine höhere Art von Sinn, weil unser Einbilden bei Abwesenheit eines Gegenstandes genauer (subtilius imaginamur, quam sentiamus) ist, als die Sinnenerkenntniß. Indessen irrt die Einbildung oft, hinsichtlich der Wahrheit, wie wenn wir uns einbilden, die Gegenfüßler fallen. Es gibt deßhalb eine genauere Kraft, welche die Einbildung corrigirt — der Verstand, welcher uns sagt, jenes Fallen wäre ein in die Höhe Steigen des Schweren, woraus er schließt, daß jene eben so wenig fallen können, als wir in die Höhe steigen. Allein auch der discursive Verstand irrt sehr oft und hat sein Correctiv an der vernünftigen Anschauung (visio intellectualis) wie in der Schrift „von der Brille" berührt ist. Da unsere Seele (aus der geistigen Anschauung) ein Auge hat, mit welchem es in das Princip, das allem Gegensätzlichen und somit aller Zerstörbarkeit vorangeht, hineinschaut, so ist sie unzerstörlich. Denn das Zerstörliche wird vom zerstörlichen Auge, das Zusammengesetzte vom Zusammengesetzten, das Materielle vom Materiellen, das Aehnliche vom Aehnlichen erfaßt. So kann auch das Unzerstörliche nur vom Unzerstörlichen, das Einfache vom Einfachen, das Immaterielle vom Immateriellen geschaut werden. Hieraus siehst du, daß die Vernunft (intellectum) einfach und unzerstörlich ist; denn sie sieht einfach und untheilbar bei jeder Art von Theilung das erste Princip der Creaturen, und in ihm Alles, was eines Princips fähig ist (in ipso omnia principiabilia), während jenes Princip nichts von allem durch es Entstandenen ist. Noch höher als durch die vernünftige Natur schaut die Seele mittelst des Glaubens, nach der Lehre des Erlösers, und dies ist das Höchste, zu was der Geist erhoben werden kann. Die Wunder bezeugen dem Gläubigen, daß der Geist in das ganze Gebiet des Glaubens, in Erkennen und Wirken fortschreiten könne. (Et miracula sunt, quae attestantur medio fidei, intellectum ad omnia credibilia posse procedere et operari). Durch diese Erwägung sehen wir deutlich, daß der Geist nicht sinnlicher Art ist (intellectum non esse sensum), da wir Vieles sinnlich wahrnehmen, das wir nicht verstehen, und umgekehrt, sowie daß wir mit verschlossenen Augen, und ohne zu hören, begreifen (intelligere) können. So hat denn die Seele, soferne sie an den Körper gebunden ist, sinnliche Empfindungen (sentit); durch ihre Wesenheit aber, soferne sie in sich ist, d. i. gesondert (separata) von der Belebung (animatio), die sie dem Körper verleiht, ist sie gewissermaßer frei von particularer Beschränkung, schaut in die Principien des concreten Universums (est quodammodo absoluta

a particulari contractione et intuetur in principia universalia contracta), und ist so der Weisheit und Unsterblichkeit fähig.

Wenn der Geist die sinnliche Erkenntnißkraft ins Auge faßt, so findet er, daß dieselbe zwar, soferne sie von einem mangelhaften Organe abhängt, mangelhaft ist, nicht aber als Seelenvermögen (ut est vis animae), weil sie nach Herstellung des Organs wieder so gut wie früher (ehe dasselbe krankhaft geworden) wahrnimmt, ohne daß eine neue Fähigkeit, ein neues Wahrnehmungsvermögen geschaffen worden wäre. Ebenso verhält es sich mit der Einbildungskraft: bei einem minder guten Organe sind die Bilder der vernünftigen Seele minder lebendig; auf eine Zeit lang kann der Mensch, wenn das Organ gehemmt ist, das Gedächtniß verlieren, und dann wieder erhalten. Es bleibt also in der Seele die Gedächtnißkraft, wiewohl ihre Wirksamkeit cessirt, die sie ohne ein gesundes Organ nicht ausüben kann. Wie der Schreibende ohne Feder nicht schreiben kann, so ist auch die Verstandesthätigkeit mangelhaft, wenn die Thätigkeit des Organs leidet, obwohl jene im Geiste fortbesteht. Während die Vernunft bei ihrer Anschauung des vernünftig Erkennbaren keines sinnlichen Organs bedarf, so ist dagegen der Geist bei der Erkenntniß der sinnlichen Dinge an ein Organ gebunden, deßgleichen bei der Einbildung, da diese sinnlicher Natur ist. Auch der discursive Verstand bedarf, da er das denkend durchgeht, was er aus der Sinnenwelt geschöpft hat, der Sinnenorgane, die das Mehr oder Weniger genau auffassen und zum Gebrauche geübt sind. Nur bei der Anschauung des vernünftig Erkennbaren (in visione intelligibilium), das durch keinen sinnlichen Gegenstand zu firiren ist (quae non sunt in aliquo sensibili signibilia), weil seine Einfachheit und das Unconcrete seiner absoluten Natur über das Gebiet der Sinnenwelt hinausgeht, bedarf der Geist kein Sinnenorgan, sondern nur seine innere, der Natur des zu Erkennenden conforme Einfachheit. Diese geistige Anschauung ist daher in der Vernunft nicht mangelhaft, und da sie von keinem Organe abhängt, so kann nichts sie hindern, immer den Blick frei zu bewahren. Wenn das Auge und die Sehkraft der Seele Eines und dasselbe wären, nämlich die Seele selbst, so würde das Sehen nie durch Alter oder Mangelhaftigkeit des Auges eine Beeinträchtigung erfahren. Die Vernunft sieht in die Gründe (intuetur in rationes) und urtheilt, welcher Grund wahr, welcher für die Unsterblichkeit beweisend ist, welcher nicht. Sie sieht also ihre Unsterblichkeit, indem sie einsieht, daß der eine Grund mehr zum Erfassen derselben diene, als der andere, daß sie in dem einen bestimmter wiederscheine, als in dem andern. Dieses Urtheil könnte die Vernunft nicht fällen, wenn sie nicht ihre eigene Unsterblichkeit vollständig erkennete. Die Vernunft erkennt (videt) sich also als unsterblich, indem sie einsieht, daß sie durch keinen Verstandes-

grund so ans Licht gestellt werden kann, daß sie nicht noch präciser nachgewiesen werden könnte. Die Vernunft beurtheilt daher den Werth eines für sie geltend gemachten Grundes nach ihrer Anschauung der Unsterblichkeit, und nicht umgekehrt die Unsterblichkeit aus dem angeführten Grunde. Und würde auch irgend ein Grund für die Unsterblichkeit beweisend sein, so bliebe dies doch ganz unerkannt, wenn nicht die Vernunft so urtheilte. Die Vernunft sieht bei diesem ihrem Urtheile nicht bloß in die Beschaffenheit des Grundes, sondern in die Wahrheit selbst hinein, und eben indem sie die Uebereinstimmung mit ihr in dem angeführten Grunde findet, spricht sie das Urtheil aus, der Grund sei ein wahrer. Aus dieser allseitigen genauen Erwägung ergibt sich, daß die Vernunft nicht in dem Verstandesgrunde, sondern in sich die unzerstörliche Natur ihrer Einfachheit schaue.

Diese Kraft der Vernunft (virtus intellectualis) rührt keineswegs von der Abstammung her (nequaquam est a generante), sonst würde sie die Natur und Beschaffenheit anderer Zustände, die von Abstammung herrühren, annehmen. Wie das Auge ein natürliches Verhältniß zur Farbe, der Sinn zum Objecte hat, so müßte man auch von der Vernunft sagen, sie sei nicht frei im Wollen, Gedächtniß und Erkennen, sondern durch die Natur genöthigt, oder könne durch einen andern Menschen genöthigt werden, während wir das Gegentheil hievon wahrnehmen: der Mensch ist frei in seinem Lieben, Wollen und Erkennen. Die Vernunft altert auch nicht wie der Sinn, sie ist folglich nicht aus dem Bereiche des Sterblichen und Zerstörlichen. Wir sehen, daß Bejahrte, während ihre Sinne abnehmen, an Erkenntniß und Weisheit zunehmen. Ferner gelangt der Mensch in Dem, was er durch Abstammung hat, zu einer Grenze und zur Sättigung; es kommt ein Zeitpunkt, wo er nicht mehr sehen und hören mag, was er gesehen und gehört hat. Nicht so ist es bei dem Erkennen oder Wollen: immer will er, was er erkennt, besser erkennen, was er liebt, noch mehr lieben. Ja, die ganze Welt genügt ihm nicht, weil sie sein Verlangen nach Erkenntniß nicht ausfüllt, während ein einziges Object dem Sinne genügt. Nichts genügt also der Vernunft als Gott, von dem der Mensch das Sein hat, dessen Ebenbild er ist. Denn das lebendige Abbild, das geistige Leben, kann weder in sich noch in etwas Anderem Ruhe finden, sondern nur in seinem Urbilde als in seinem Princip, Ursache und Wahrheit. Rührte die Seele von der Abstammung her, so wären alle ihre Verrichtungen naturnothwendig, sie könnte nichts Sittliches: Gerechtigkeit, Klugheit ꝛc. ausüben. Ein verständiger Vater erzeugt nicht wieder einen verständigen Sohn, vermöge seiner Einsicht, und der Sohn ist nicht naturnothwendig verständig, sondern er hat von Gott den Geist, der einer unsterblichen Tugend fähig ist, weil er von dem un-

ſterblichen Vater herrührt. Wäre der Menſch von Natur aus eifrig für's Gute, ſo wäre dies jeder Menſch, ſo gut als jeder Menſch ſichtbar iſt. Die vernünftige Natur iſt geiſtig (spiritualis), daher nicht der Fortzeugung fähig. Sonſt wäre ſie auch zerſtörlich, wie wenn aus genoſſenem Brode Fleiſch wird, ſo wird die Species des Brodes zerſtört und daraus Fleiſch gebildet. Allein die Species der geiſtigen Natur kann nicht, wie die der körperlichen Natur, die ihr Subject und eine verſchiedener Species fähige Materie hat, zerſtört werden. Der letzte und bedeutendſte Grund dafür, daß die vernünftige Seele nicht von Abſtammung herrührt, iſt der: ſie hat einen Endzweck, um deſſentwillen ſie da iſt, und dieſer iſt höher, als bloß das belebende Princip im Menſchen zu ſein; ſie ſoll Gott erkennen und lieben. Die Vernunft ſtammt ſomit vom Schöpfer her.

(Exc. X, 677—679.

Unſterblichkeit.

„Wer aus Gott iſt, hört Gottes Wort." Der Herr ſpricht hier von der Seele, welche allein die Worte hören kann; die Ohren hören nur die Stimme. Wenn nun die Seele, welche die Worte hört, nur von dem Worte unmittelbar abſtammt, ſo iſt ſie unſterblich und unzerſtörlich, wie wir ſehen, daß Alles beſtändig fortdauert, was unmittelbar von Gott erſchaffen iſt: der Himmel, die Erde, die Elemente. Gott erſchafft durch ſein Wort, ſein Wort iſt ſeine Kunſt. Durch dieſe Kunſt erſchafft er die der Kunſt fähige Seele. Die Seele, welche der Inbegriff der Kunſt ſelbſt iſt (quae est ipsa capacitas artis), mißt daher Alles: Zeit, Bewegung ꝛc. Sie iſt daher nicht ſelbſt zeitlich, weil ſie über der Zeit ſteht (superponitur tempori), deren Maaß ſie iſt. Jeder Künſtler bringt ſein Werk auf die beſtmögliche Weiſe hervor. So erſchafft auch die unendliche Allmacht ein Werk ohne Ende und Endliches mit einem Ende. Was von Gott mittelſt der endlichen Creatur, welche nichts Unendliches in ſich haben kann, hervorgebracht wird, hat ein Ende, wie der Menſch, vom Menſchen gezeugt, ſterblich iſt; ebenſo die Gewächſe. Ein Geſchöpf, das Gott lieben, Gerechtigkeit, Wahrheit und alle unſterblichen Tugenden üben kann, kann auch von Gott unſterblich geliebt werden. Und da die Liebe ihr Wohlwollen nicht nur im guten Willen, ſondern in thatſächlichem Beweiſe zeigen ſoll, die Guten aber in dieſer Welt unterdrückt leiden und ihnen nicht unſterbliches Wohlwollen bewieſen wird, ſo muß es ihnen in der unvergänglichen Welt bewieſen werden. Denn die Gerechtigkeit Gottes erfordert Vergeltung. Wie kann ſie aber Dem zu Theil werden, der den Tod um der Gerechtigkeit willen gewählt hat, wenn es durch den Tod mit ihm ganz aus wäre? Die Seele, eine geiſtige Subſtanz, die keinen

Gegenſatz hat, iſt im Körper wie in einem Gefängniſſe oder wie der Schiffsmann im Schiffe, und wird nicht zerſtört, wenn auch das Gefängniß oder Schiff zerſtört wird. Daher ſprach David: „Führe meine Seele aus ihrem Gefängniſſe heraus, damit ſie deinen Namen bekenne.“ Der Körper iſt das Werkzeug der Seele, wie der Hammer für die Kunſt des Schmieds; mit dem Hammer geht die Kunſt nicht zu Grunde. Dies beſtätigt auch Ariſtoteles, wenn er ſagt: Hätte der Greis das Auge eines Jünglings, ſo würde er ſehen, wie ein Jüngling. Die Brille iſt ein Beweis, daß nicht die Seele, ſondern nur das Organ des Auges altersſchwach wird. Die Seele iſt im Körper, wie das Sonnenlicht in der Luft; verläßt es auch die Luft, ſo doch nicht die Sonne. Das vegetative Leben erliſcht nicht, ſo wenig als das Feuer in der Kohle, das ſenſitive ſo wenig, als das Feuer in der Kerze, das geiſtige ſo wenig, als der Sonnenſtrahl in der Luft. Die Thätigkeit der Seele ſcheint nicht der Zeit unterworfen zu ſein. Eine jede Sache wird durch ihr Wirken erkannt, das Wirken von Zeitlichem iſt ſelbſt zeitlich. Der zeitliche Körper ſtirbt daher zeitlich; wer nach Rom gehen will, reist mehrere Tage. Das Wirken der Seele aber iſt ohne Zeit, wie wir erfahren, wenn wir uns plötzlich über das Meer hinüber denken. Der Menſch iſt in die Mitte geſetzt zwiſchen die höhere Natur der Engel und die niedere thieriſche. Das Mittlere aber nimmt an der Natur beider andern Gebiete Antheil. Somit gehört er nach ſeinem vernünftigen Geiſte der höhern, unzerſtörlichen Natur an. (Exc. V, 488. 489.)

Die Vernunft (intellectus) iſt das Auge (visus) der Seele. Die Seele lebt dort ewig, wo ſie den Tod nicht ſieht, d. i. in der Vernunft. Denn wenn die Vernunft, welche die Weisheit Gottes in ſich hat, ihr Leben ſieht oder erkennt, weil das Erkennen desſelben ihr Sein iſt und erkennend ſein ſo viel heißt, als ewig lebend ſein, ſo ſieht ſie den Tod in Ewigkeit nicht. Denn der Lebende ſieht als in ſich lebend nichts als Leben und keineswegs den Tod, da der Tod nur die Beraubung des Lebens iſt. Sehen kann nur dem Lebenden zukommen. Somit iſt der Tod dem Lebenden nicht ſichtbar; wer Alles ſieht, ſieht den Tod nicht, denn der Tod iſt nichts von Allem. Die vernünftige Seele, die für die Aufnahme des Wortes fähig iſt, hat allein ein unzerſtörliches Auge (visum), weil es ewig und unbegrenzt iſt, denn ſie kann durch das ewige Wort genährt werden. Wie daher die ſinnliche Sehkraft durch alles Sichtbare kein Ende finden kann (est infinibilis) (denn nie wird das Auge des Sehens ſatt), ſo wird auch die Sehkraft des Geiſtes nie ſatt im Schauen

der Wahrheit. Immer wird die Sehkraft geschärft und gestärkt, was wir an uns erfahren: je mehr wir in einer Wissenschaft Fortschritte machen, desto fähiger sind wir und desto mehr suchen wir immer weiter zu schreiten. Das ist ein Beweis der Unzerstörlichkeit des Geistes.

Die Juden beten zu Gott, er möge eingedenk der Verheißungen sein, die den Patriarchen gegeben wurden. Sind nun Patriarchen und Propheten im Gedächtniß Gottes, der das Leben ist, so können sie nicht todt sein. Denn das Gedächtniß Gottes ist Gott, der das Leben ist; außer demselben sind Die, welche vor seinen Augen todt sind. Das Gedächtniß Gottes ist daher das Buch des Lebens; todt sind Die, welche im Buche des Lebens ausgestrichen sind. (Exc. V, 488.)

Untergang der Welt.

Wenn die Welt erneuert wird und eine andere Gestalt erhält, geht ihre Zerstörung vorher, wie wenn aus dem Ei das Junge hervorkommt. So auch, wenn der Mensch ein Kind Gottes werden soll, was er im Glauben der Potenz nach ist, wie das Junge im Ei. — Aus dem Gleichnisse vom Feigenbaum belehrt uns Christus, daß das Reich Gottes im Vergleiche zu dieser Welt sich verhält wie der Sommer, nämlich ein fruchtreicher Sommer, zum Winter. Denn in dieser Welt nehmen wir das Werden der Frucht im Glauben auf; im Sommer, d. i. in der andern Welt blühen wir und bringen Früchte durch die aufgenommene Feuchtigkeit. Wenn die Bäume Frucht tragen, ist es Sommer. Gleichwie der Baum im Winter keine Frucht bringt, sondern in sich (Nahrung) aufnimmt, und keine Frucht an ihm wahrgenommen werden kann, so wenig als eine Rose an den Dornen und es nicht möglich scheint, daß aus dem trockenen, rauhen und unscheinbaren Holze im Sommer eine schöne Rose mit Vegetationskraft hervorwachse und köstlichen Wohlgeruch verbreite, so geht auch der vom Menschen im Glauben an Christus aufgenommene Fruchtkeim der Christusähnlichkeit im andern Leben als Leben auf; allein die Unwissenden und Ungebildeten glauben es nicht.

Zwei Dinge lehrt Christus: wenn die sichtbare und zerstörliche Welt ihrem Ende zugeht, so erscheint das Zeichen der Erlösung, wie wenn der Winter seinem Ende zueilt, das Zeichen des kommenden Sommers aufgeht. Dies verstehe ich so, daß, wie die Zeichen der Zerstörung dem Untergange der Welt noch während jener Generation vorhergehen, so kommen auch die Zeichen des sich nahenden Reiches Gottes; es wird nämlich der Geist der Auserwählten und Gläubigen eine Stärkung erhalten (fortificabitur), weil die Ankunft Christi, der am Tage des Gerichts sichtbar sein wird, in den Wolken mit großer Macht und Herrlichkeit erfolgen

wird, in jenen Wolken, welche dahin eilen, wie die Wolken, unter denen Christus verborgen ist. Diese Ankunft geht dem Untergange dieser Welt voraus, wie hier (in der heiligen Schrift) geschrieben steht. Denn es sagt Christus: „Wahrlich, sage ich euch, dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis alles Das geschieht," d. i. alle die vorher angegebenen Zeichen.

An jenem Tage wird ein neuer Himmel und eine neue Erde sein, und der Menschensohn wird zu einer Erneuerung erscheinen. Denn der Mensch wird unzerstörlich und unsterblich auferstehen, und doch eben derselbe sein, der jetzt sterblich ist. Er wird daher einen wahren Leib haben, aus wahren Elementen, wie früher gebildet, er wird die Augen haben, die er früher hatte, aber Alles wird die Unsterblichkeit anziehen. Wie der Mensch durch die Auferstehung erneuert wird, so auch Alles, ohne was der Mensch gegenwärtig (hodie) nicht sein kann. Nun aber hat gegenwärtig das ganze Universum: Himmel, Erde und was in ihnen ist, auf das Sein des Menschen Einfluß. Es muß daher auch alles Dieses, d. i. das ganze Universum, erneuert werden, wenn der Mensch in die Unsterblichkeit versetzt ist. Wie also der Mensch vergehen wird (transibit), so auch Himmel, Erde und Alles. Nur das Wort, durch welches Alles in's Sein hervorgegangen ist, wird nicht vergehen, denn durch dasselbe wird Alles neu gemacht. (Exc. V, 493 f.)

Auferstehung.

Es könnte Jemand sagen: Da die Auferstehung eine allgemeine ist, so sage, wie sie erfolgt. Ich antworte: die Art und Weise ist uns unbekannt, allein mit Einigen kann man sagen, im Menschen sei eine körperliche Natur, die aber viel Himmlisches (multum coelestialem) an sich hat, wie in ihm ein Geist ist, der viel Göttliches (multum divinus) hat. Diese himmlische Natur nun, die man die Quinteſſenz nennen kann, und die elementarische Natur in sich als in der Einheit begreift, bleibt, wenn die Elementarstoffe auch zerstört sind, (wie wenn Gold, das Blei mit sich vereinigt enthält, übrig bleibt, wenn auch das Blei aufgelöst ist). Der Geist des Menschen hat nun eine Hinneigung (inclinatur) zu jenem seinem himmlischen Körper und wird am Ende der Weltbewegung mit ihr wieder vereint, so daß das Gericht gehalten wird über den mit dem geistigen, himmlischen und unzerstörlichen Körper vereinten Geist, was eben das Menschenwesen ausmacht (in quibus consistit homo), und an dem Menschen nach seinen Verdiensten Himmelfahrt, oder nach seinem Mißverdienste (pro demerito) Höllenfahrt vollzogen wird. (Exc. X, 672.)

Allgemeines Gericht.

Die Urſache, warum ein allgemeines Gericht iſt, iſt, weil der allmächtige, weiſe und barmherzige Gott auch gerecht iſt. Wie wäre er Gott, wenn er nicht gerecht iſt? „Gerecht iſt der Herr, er liebt Gerechtigkeit.“ Allmächtig bewies er ſich in der Schöpfung, weiſe in der Anordnung des Ganzen, barmherzig in der Erlöſung. Es iſt nur noch übrig, daß er ſich als gerecht beweiſt. Da er nämlich gütig iſt und die geiſtige Natur mit Freiheit ausgeſtattet hat, um ſeine Güte zu verkoſten, ſo erfordert die Gerechtigkeit, daß über dieſe geiſtige Natur ein Urtheil gefällt werde, ob ſie durch ihre Freiheit das Leben verdient habe, welches in dem Genuſſe des Schöpfers ſelbſt beſteht, oder nicht. Und da Derjenige ohne alle Entſchuldigung iſt, der nicht im Werke ſich barmherzig zeigt (denn wie will Derjenige, welcher nicht Mitleid mit dem Nächſten gehabt hat, die Strenge der Gerechtigkeit mildern?), ſo wird das ſtrenge Gericht gegen Diejenigen ergehen, die in den Werken der Barmherzigkeit ſich liebloſ bewieſen haben. Da vor dem Angeſichte jenes Richters kein Menſch rein iſt, ſo haben wir nichts darzubringen, als die Werke der Liebe, damit ſie unſere Unreinigkeit zudecken. Wir können bei dem Mangel derſelben keine Entſchuldigung finden, denn in uns ſelbſt finden wir den Richter im Gerichte unſeres Gewiſſens, welches ſagt, daß wir das dem Andern thun ſollen, was wir wollen, daß man uns thue. In jenem gerechten Gerichte iſt Alles klar und offen, und es kann über den Ausſpruch des Richters kein Bedenken geben, weil er nur über Dasjenige richtet, was vor unſerem eigenen Gewiſſen unbeſtrittenermaaßen als gerecht erſcheint (Non judicat nisi super iis, quae apud conscientias nostras sunt notorie justa). Es bedarf keines Advocaten, keines Gerichtsverfahrens, es ſind keine Zeitfriſten zur Einleitung des Proceſſes nothwendig. In Einem Augenblick wird die Sache erledigt, Eine Sentenz iſt es, die ruft und verdammt. Zum Richter iſt einzig Derjenige eingeſetzt, der an und durch ſich ſelbſt Richter iſt, Jeſus der Gottmenſch; indem Alle ihn als den Richter anſchauen, ſchauen ſie in ihm ihren Urtheilsſpruch. Die ihm Gleichgeſtalteten werden Kinder Gottes genannt werden, weil er ſelbſt der Sohn Gottes iſt, die ihm Unähnlichen werden dem ihm unähnlichen Satan zugeſellt werden, der nun ihr Haupt und Fürſt ſein wird. (Exc. V, 511.)

Die Vortrefflichkeit der christlichen Sittenlehre.

Die meisten Stifter von Religionen (legislatores) haben das ewige Wort in ihren Religionssystemen (leges)[1]) auszudrücken sich bemüht, und die einzelnen Religionssysteme sind gewisse Gedanken (quaedam locutiones) des Wortes Gottes, der ewigen Vernunft.[2])

Nur jenes Sittengesetz ist gut, welches aus der Liebe hervorgeht; je mehr es Liebe enthält, desto besser ist es. Das Sittengesetz, das die vollkommenste unveränderliche und ewige Liebe selbst ist, ist nicht von dieser Welt, weil es durch jeden vernünftigen Geist allezeit erfüllt werden kann. Er kann in der Beobachtung desselben leben .... Glauben wir, Christus sei der Sohn Gottes, so zweifeln wir nicht im Mindesten, daß seine Worte die Worte Gottes des Vaters sind, der ihn gesendet, somit Worte der Wahrheit, so daß Himmel und Erde vergehen, aber seine Worte nicht, sowie, daß Gott, der Spender des Lebens, uns in seinem Sohne nur Leben und Worte des ewigen Lebens gegeben hat. Im Glauben an Jesus, den Sohn Gottes, haben wir den Glauben, der die Welt überwindet, der uns die zuversichtliche Gewißheit gibt, wir werden die Verheißung des ewigen Lebens erlangen, wenn wir seine Gebote erfüllen. Und damit nicht die Menge der Gebote uns die Erlangung des Verheißenen unmöglich mache, so haben wir nur Ein Gebot, die Liebe, das in erster Linie sich auf Gott, in zweiter auf den Nächsten bezieht. Sofern es sich auf den Nächsten bezieht, bewegt es sich in Aehnlichkeit mit dem Gebote der Liebe Gottes.

Daß aber Alles aus dem Glauben hervorgeht, ersieht Jeder aus folgender Betrachtung. Ist der Glaube an Jesus, den Sohn Gottes, groß und vollkommen, und nicht der mindeste Zweifel mehr vorhanden, wie denn die Apostel und Märtyrer ihren Glauben durch ihr Blut bezeugt haben, so begeht der so Glaubende auch keine Sünde, denn er weiß mit voller Gewißheit, daß die Sünde, wenn sie Todsünde ist, den ewigen Tod herbeiführe. Der Glaubende stirbt lieber den zeitlichen Tod, als daß er eine Todsünde beginge. Alle Unbilden dieser Welt trägt er mit Freude in größter Geduld; denn er weiß, daß zweifellos das Wort Christi feststeht: „Freuet euch und frohlocket, die ihr Unrecht duldet, groß ist euer Lohn im Himmel"; er weiß, daß Die, welche in den Augen der thörichten Welt zu sterben schienen, in der himmlischen Glorie leben. Der wahre Christ besiegt die Welt; die Armuth, die den Kindern dieser

---

1) lex bedeutet hier im Zusammenhange = Glaubens- und Sittensystem, wie auch an vielen Stellen in: de cribrat. Alcoran. In dem obigen Abschnitte tritt jedoch mehr der Begriff des auf dem Glauben ruhenden Sittengesetzes in dem Worte lex hervor.

2) Der Grundgedanke der Schrift: de pace fidei.

Welt läſtig iſt, iſt den Söhnen des Lichtes willkommen. Denn die Armuth dieſer Welt bringt ihm die Schätze der andern Welt, nach der er eilet, um dort zu bleiben. Die Betrübniß in dieſer Welt bringt dem Glaubenden die Freuden der andern Welt, der Tod hienieden dort — das ewige Leben. Wie bewundernswerth iſt die Kraft des Glaubens, der in jedem Leiden Troſt findet. In dieſer Erwägung ſpricht der Chriſt: wer ſollte nicht Gott lieben, von dem wir einen Lehrmeiſter haben, der uns die von jeher verborgenen Geheimniſſe enthüllt hat? Wer wollte nicht dieſen Lehrmeiſter lieben, der uns gelehrt hat, mit Einem Worte: es heißt Glaube, können wir zu Allem, auch was unſern Verſtand überſteigt, uns hinauf erheben und Alles glücklich erreichen. Wer wollte den Lehrmeiſter nicht lieben, der, da er uns die Dinge des Glaubens nur durch das Hören mittheilen konnte, Fleiſch annahm und ſich unſerer Natur gleichgeſtellet hat, um uns auf dieſem Wege den Glauben zu verkünden und uns aus dem zerſtörlichen Leben ins ewige hinüberzuführen? Wer wollte nicht dieſem Lehrmeiſter huldigen, der, da er uns die Wahrheit des Evangeliums nicht vor die Augen ſtellen konnte (quum non posset ad oculum ostendere), durch ſichtbare Wunder und übernatürliche Werke uns allen Zweifel benommen und zuletzt uns noch das allergrößte Zeugniß der Wahrheit gegeben hat, indem er im ſchmählichſten Tode ſein Leben für die Wahrheit hingab? ... In ſeinem Blute hat er uns gereinigt, in jenem Opfer auf dem Altare des Kreuzes.

(Exc. VI, 538. 539.)

Die Gebote Gottes ſind Gebote der reinen Vernunft.

Ohne allen Zweifel iſt die abſolute Vernunft der König des Univerſums, alles Seins und Lebens .... Chriſtus Jeſus iſt dieſe incarnirte abſolute Vernunft. Er iſt daher unſer König, wir ſeine Unterthanen ... Wir ſind ihm daher nicht einen bloß relativen Gehorſam (non debemus obedire secundum quid, hoc est in eo, in quo nobis videtur) ſchuldig, ſondern bis zum Tode, ja zum ſchmählichſten Kreuzestode. Wir wiſſen jedoch, daß ein wahrer König nichts Böſes befiehlt, ſondern ſeine ganze Regierung zielt auf das Gute hin. Wenn daher auch etwas hart und ſchwer erſcheint, ſo lange es geſchieht, aber ſüß in ſeinem Ende iſt, ſo zweifelt doch kein Menſch, daß das geſchehen müſſe, was die Vernunft gebietet. Die Gebote unſeres Königs ſind die Gebote der unbefleckten, unbeſchränkten, gerechten, wahren, guten, vollkommenen, kräftigen, weiſen und allvorſehenden Vernunft: Den zu lieben, der dir Alles gegeben hat, was du haſt, ſammt der Fähigkeit, zu ergreifen, was du willſt: Leben oder Tod. Erſcheint er dir nicht als der Mäch-

tigſte, Beſte, Freigebigſte und Gerechteſte? Wer iſt er? Er iſt der Herr der Kräfte, der König der Herrlichkeit, der Vater und Urgrund alles Seins, Lebens und Denkens! Ich muß ihn daher mit ganzer und voller Kraft abſolut lieben, ihn den Urquell aller Tugenden, der in ſich liebenswürdig iſt, von dem jede gute Gabe ſtammt. Zweitens, Niemand zweifelt, daß, wenn Gott unſere Liebe verdient, ihm nichts vorgezogen werden darf. Wer etwas der Wahrheit vorzieht (Gott iſt die Wahrheit) zieht etwas Gott vor. Ein Solcher handelt gegen ſein eigenes vernünftiges Sein und gibt ſich ſelbſt in den Tod hin. — Ein andres Gebot der Vernunft iſt: thue dem Andern, was du willſt, daß man dir thue; befolgſt du dies, ſo liebſt du Gott und den Nächſten. Wer wollte dieſen Vernunftgeboten nicht gehorchen? Der Jude und Heide, der Vernunft hat, kann ſie nicht in Abrede ſtellen. Unſer König befiehlt nichts Anderes, als das zu thun, durch deſſen Unterlaſſung du dich ſelbſt nothwendig verdammeſt. Er befiehlt nichts Anderes, allein er fügt noch bei, was vor ihm Niemand wiſſen konnte, weil Niemand ein Auge hatte, um über den geſtirnten Himmel hinaus zu ſchauen oder Unkörperliches zu ſehen. Die Vernunft war in Allen eine beſchränkte mit beſtimmten Maaße; Keines Vernunft reichte bis zum Anfange ihrer ſelbſt; wie wenn ein Kind nach ſeiner Geburt auf eine Inſel ausgeſetzt würde und bis zu den Jahren der Jugend über ſeinen Anfang nachdenken ſollte, ſo würde es ſchlechterdings nichts finden . . . Daher kam Chriſtus und verkündete uns vom Himmel den Anfang unſeres Geiſtes, deſſen Ziel und Ende und das Leben im Reiche des Vaters, und gab uns alle mögliche Bürgſchaft unſeres Glaubens an ihn . . . .

(Exc. III, 424.)

Nachweis des freien Willens.

Der Menſch hat einen Leib, der nicht aus ſich lebt; denn wir ſehen, daß der Leib kein Leben hat, wenn ihm die Empfindung fehlt (quando non sentit). Er hat alſo das Leben aus der empfindenden Kraft (sensitiva virtus). Wir ſehen aber, daß dieſe Kraft nach Richtungen, die ihrem Wünſchen gerade entgegengeſetzt ſind, gelenkt werde, wie zur Keuſchheit und Enthaltſamkeit. Demnach muß das eine höhere Kraft ſein, der die Empfindung dient, und dies iſt der freie Wille. Der freie Wille kann aber nur in der geiſtigen Natur ſein. Denn der Wille ſetzt Einſicht voraus, da er ein Wählen iſt; das Wählen iſt ein Vergleichen und Unterſcheiden.

(Exc. X, 680.)

Gnade.

Zum Behufe des sittlichen Fortschritts läßt Gott auf eine Zeitlang eine Versuchung zu, allein zur rechten Zeit ist der Beistand da, der, wenn er angefleht wird, aus der Bedrängniß befreit, ja, er befreit nicht nur, sondern verherrlicht den Angefochtenen, weil er in der Versuchung gesiegt hat. Christus gibt den Siegeslohn Dem, in welchem er selbst gesiegt hat, denn Der, in dem er siegt, ist sein Getreuer, er wohnt daher in ihm mit seiner Gnade. Das Verbleiben der Gnade des Herrn beruht auf der Treue seines Dieners (Gratiae domini mansio est fidelitas servitoris). Der Herr schreibt den Sieg, den er durch seine Kraft und Macht errungen hat, der Treue seines Dieners zu. Die Treue erlangt daher den Preis, denn sie ist es, welche die starkmachende Gnade an sich fesselt. Christus sagt: „Es genügt dir, Paulus! meine Gnade," denn die Natur genügt nicht. Nur die Gnade ist das Genügende (est sufficientia); sie enthält das Fehlende. So kann dem Diener eines Königs der Adel der Geburt, Tapferkeit, Klugheit und mehreres Andere fehlen, was von einem königlichen Diener gefordert wird, allein wegen seiner Treue ist er in der Gnade des Königs. Diese Gnade des Königs genügt, sie ergänzt Alles, sie macht ihn adelig, tapfer, klug in den Augen des Königs und das genügt ihm, in den Augen des Königs durch dessen Gnade ohne Mangel dazustehen. Die Gnade macht den Menschen würdig, Adoptivsohn Gottes und so auf das Höchste, als Erbe des Reiches Gottes, glücklich zu sein. Die Gnade Gottes ist das Princip (forma), das die schwache Natur zur Vollkommenheit bringt (perficiens). Die Fülle der Gnade in ihrem Fortschritte zur Mittheilung an Alle ist Christus (plenitudo gratiae proficientis ad communicandum omnibus est Christus), aus dessen Fülle Alle empfangen und vollkommen werden. Wie dem Paulus, so genügt Allen diese Gnade, die die absolute Gnade ist, ohne die Niemand Gott wohlgefällig sein kann, durch welche Alle Gott wohlgefällig werden, weil in dem wahren Sohne Gottes, dessen Sohnschaft alle Gnade in sich faßt (complicat).

Seien wir also getreu, wie Paulus, und zeigen wir gleich ihm die Treue in jeglicher Bedrängniß, und wir werden hinreichende Gnade haben, durch die wir ihm ähnlich werden, in der Herrlichkeit Gottes des Vaters, der gepriesen sei in Ewigkeit! (Exc. IX, 645.)

Gnade, in uns aufgenommen durch Liebe.

Gott kann seiner Natur nach nicht in einem beschränkten Raume sein. Allein die Gnade ist das Gleiche in Vielen. Die Gnade eines

Königs kann auf vielen ſeiner Diener zugleich ruhen und dies iſt ſo viel, als daß Viele in der Gnade des Königs ſind. Daß Gott durch ſeine Gnade in vielen Heiligen iſt, heißt ſo viel als: viele Heilige ſind in der Gnade Gottes. „Wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott in ihm.“ Es iſt eine Coincidenz: das Bleiben des Heiligen in Gott und Gottes in dem Heiligen. Da jedoch Gottes Gnade ſeine Güte und ſeine Weſenheit iſt (cum Dei gratia sit bonitas ejus et sit essentia ejus), ſo iſt Gott nirgends durch ſeine Gnade, wo er nicht iſt durch ſeine Weſenheit, wiewohl Gott nicht in Allem, was iſt, als Gnade aufgenommen wird. Wohl aber würde Alles, was iſt, nicht ſein, wenn in ihm nicht Gott wäre, der das Sein (entitas) alles Seins iſt. . . . Obwohl Gott nichts von Allem, was er gemacht hat, haſſen kann, ſo kann er doch das Eine mehr lieben, als das Andere. In dieſer Hinſicht hat Gott eine Regel gegeben, nach der wir wiſſen, ob er uns liebt, und wir in ſeiner Gnade ſind, wenn er ſagte: „Ich liebe, die mich lieben.“ Unſere vernünftige Natur, welcher von Gott die Fähigkeit gegeben iſt, Gott zu faſſen (capax Dei), iſt der Tempel, in welchen Gott aufgenommen werden kann nach ſeiner Barmherzigkeit und Liebe, wenn wir Gott lieben. Im Feuer der geiſtigen Liebe wird Gott aufgenommen, der die Liebe iſt. Die Liebe iſt etwas Edles und Freies. Unſere geiſtige Natur muß daher edelgeſinnt und frei ſein, um wahrhaft und auf edle Weiſe ihren Gott lieben zu können. Wird Gott wahrhaft geliebt, er, der die Liebe iſt, ſo muß er nothwendig in dem Liebenden ſein. Wer einen körperlichen Gegenſtand liebt, trägt denſelben in ſeiner Liebe; weil aber dieſer Gegenſtand nicht die Liebe iſt, ſo iſt er nicht in dem Liebenden, obwohl der Liebende in ſich die Liebe zu ihm trägt. Der Gegenſtand iſt nur in ſeinem Bilde im Liebenden, nicht in der Wahrheit; nur Gott iſt in der geiſtigen Liebe wahrhaftig, weil nur Gott die Sättigung der Liebe iſt. Da das, was außer Gott (praeter Deum) geliebt wird, nur im Bilde zu dem Liebenden gelangt, ſo kann es nicht ſättigen. Die geiſtige Liebe findet außerhalb der Wahrheit keine Ruhe. Jene Schattenbilder und Scheingeſtalten von göttlicher Liebe bringen nur Qual und Leiden (Umbrae igitur illae et figurae charitatis divinae potius cruciant et passiones inferunt). Der Tempel Gottes iſt der von Liebe erfüllte vernünftige Geiſt. Wenn der Liebende das Bild des geliebten Gegenſtandes in ſich trägt, ſo hat er ſich zur Aehnlichkeit mit demſelben umgeſtaltet (hoc est se transformasse etc.) Lieben wir daher Niedriges, ſo werden wir ins Niedrige umgeſtaltet. . . . . Wer daher Gott liebt, trägt ſich in Gott über (in Deum transfertur), was nicht geſchehen kann, ohne daß ſich Gott gewiſſermaaßen auch in ihn überträgt (quod esse nequit, nisi Deus fuerit quodammodo translatus in ipsam, scil. mentem). Da Gott die Liebe iſt, ſo kann der Geiſt Gott

nicht erkennen, ohne ihn zu lieben. So kann es denn keine wahre Erkenntniß Gottes geben, wo nicht die Liebe ist. In jedem Sünder ist daher Unkenntniß (ignorantia) Gottes. Assimiliren und Assimilirtwerden coincidiren im Geiste, wie Erkennen und Lieben. Ohne eine Sehnsucht erkennt der Geist nicht und ohne Erkenntniß liebt er nicht. (Exc. V, 503.)

Die Bekehrung.

Obwohl die Todsünden eine solche Last sind, daß sie die sündige Seele schwerer machen, als das ganze Gewicht der Erde, so daß die Seele dadurch bis in die Hölle, zum Centrum der Erdenschwere herabgedrückt wird, so ist doch Jesus barmherzig und sucht jede irrende Seele auf. Läßt sie sich von ihm suchen und verbirgt sie sich nicht vor dem Antlitze des Suchenden, dann ergänzt er selbst ihre Ohnmacht, sich in den Himmel zu erheben und auf seinen eigenen Schultern trägt er sie hinauf in die Freude der Heiligen.

Welche Strafe verdient der Verirrte, der sich nicht finden und bekehren läßt! Seine Trauer wird mit Recht so groß sein, als groß die Freude im Himmel über seine Bekehrung gewesen wäre. Ewige Trauer und ewiges Elend ist also sein Loos, weil die Freude im Himmel ewig ist.

Wenn ein Glied des Körpers das Leben verloren hat, z. B. die Hand verdorret ist, und dann das Leben wieder erhält, so ist der ganze Mensch darüber erfreut.

Der Auffindung einer verlornen Seele geht eine Umkehr (revolutio) des ganzen Hauses voraus. Bevor der Sünder sich als Sünder bekennt und Reue empfindet, geht eine große Veränderung in ihm vor und Alles, was im Hause ist, muß sich verändern. In der wahren Buße erleidet die ganze Sinnlichkeit eine Umgestaltung, alles Ergötzen des fleischlich gesinnten Hauses wird zernichtet, eine Art Todeskampf (quaedam agonia) geht dem Scheiden von der Welt voraus, auf daß durch die Buße die Reinigung der Seele erfolge, die mit der ewigen Weisheit wieder verlobt werden soll. Wenn dann die Weisheit ihre geliebte Braut aus dem Rachen des Todes und Verderbens entrissen hat, so ruft sie die Nachbarn zusammen, sich mit ihr zu freuen. Das sind die Kräfte der Engel, die der Weisheit zunächst sind. So freuen sich denn alle vernünftigen Geister mit dem Worte Gottes, wenn Eine vernünftige Seele, die verloren war, durch die Weisheit wiedergewonnen wird. Denn ohne einen Sieg über den Fürsten dieser Welt ist dies nicht möglich; daher freuen sich über diesen Sieg des Wortes, das die Waffen seines Feindes zerbricht und seine gefangene Braut befreit, alle Kämpfer

ſeines Heeres. Beachte dies, o Sünder! Siehe, wie dich dein Schöpfer liebt, der über deine Errettung eine ſolche Freude hat, mit dem ſich auch alle heiligen, vernünftigen Geiſter freuen! Auch deine Freude wird alſo groß und ewig ſein, weil du ſiehſt, daß ſich Gott und alle Heiligen um deinetwillen freuen. Dieſe Freude Gottes und der Heiligen iſt deine Freude. Mit ihnen allen wirſt du dich mit Chriſtus, deinem Erlöſer, freuen, dem du, wie er es verdient, ewige Ehre und Verherrlichung erweiſeſt. (Exc. VI, 543.)

So weit der Himmel von der Erde iſt, ſo weit iſt die Freude der Himmliſchen von der der Erdbewohner, und das Streben Chriſti, einen Sünder aufzuſuchen und zu bekehren, von den Bemühungen eines Menſchen, ſein verlornes Schaf wieder zu finden, verſchieden.

Wenn die Todſünde auch noch ſo ſchwer iſt, ſo daß ſie die ſündige Seele mehr beſchwert, als jede Laſt der Erde, und die Seele bis zur Unterwelt, bis zum Mittelpunkt der Schwere herabſinkt, ſo iſt doch Jeſus ſo gnädig, daß er jede verirrte Seele ſucht. Und wenn ſie ſich finden läßt und ſich nicht ſelbſt vor dem Antlitze des Suchenden verbirgt, ſo ergänzt er ſelbſt ihre Ohnmacht, in den Himmel ſich zu erheben und trägt ſie auf ſeinen eigenen Schultern hinauf zur Freude der Heiligen.

So groß wird die Strafe des Verirrten, der ſich nicht finden und bekehren laſſen will, ſo groß wird billig des Verſtockten Betrübniß ſein, als groß die Freude über ſeine Bekehrung im Himmel geweſen wäre. Ewige Trauer und ewiges Elend wird ihn treffen, weil auch die Freude im Himmel ewig iſt. Die Freude im Himmel wird vermehrt durch die Theilnahme an der Geſellſchaft der Heiligen und über neunundneunzig Gerechte entſteht keine ſo große Freude, als über die Bekehrung eines einzigen Sünders; denn die Gerechten ſind immer Eines mit dem Vater, wie geliebte Söhne; und weil ſie nicht todt, ſondern lebend ſind, ſo entſteht keine Freude über ſie, als hätten ſie neu aufgelebt. Wo aber Ein Glied des Körpers das Leben verloren hat, z. B. die Hand verdorrt iſt, da empfindet das ganze Leben des Menſchen, wenn jenes dem Leben wiedergegeben iſt, Freude, und es iſt, wie wenn das Leben, das verloren war, wieder gefunden worden wäre. In allen andern Gliedern aber war das Leben nie verloren, daher auch in ihnen keine Freude über ein wieder erneutes, ſondern nur über die Erhaltung und Vermehrung des gewöhnlichen Lebens. Die daher über große Sünden eine recht lebhafte Reue empfinden, erregen die Freude aller Bürger der triumphirenden Kirche, und je mehr wir die Freude der Heiligen erregen, eine deſto größere Freude erlangen wir ſelbſt. Wenn wir uns ſchon in dieſer Welt bemühen,

Solches zu thun, worüber ſich Jedermann unter uns freut, ſo laßt uns noch viel eifriger Werke der Buße thun, über welche ſich die ganze himmliſche Verſammlung ewig freut!

Mit einem Lichte wird die verlorene Seele geſucht; ſie verbirgt ſich, denn ſie ſcheuet das Licht, weil die böſen Werke ſich verbergen. Der Auffindung derſelben geht daher eine Umwälzung in dem ganzen Hauſe vorher. Bevor die ſündige Seele ſich als Sünderin bekennet und Buße thut, geht eine große Veränderung vorher und Alles, was im Hauſe iſt, geräth nothwendig in Bewegung; denn bei der wahren Reue beugen ſich alle Sinne und jedes Vergnügen des fleiſchlichen Hauſes wird vernichtet: der Scheidung von der Welt geht ein Kampf voraus, ſo daß durch Buße eine Reinigung der Seele, die nun der ewigen Weisheit ſich verlobt, erfolgt. Wenn daher die Weisheit ihre geliebte Braut dem Rachen des Todes und des Verderbens entriſſen hat, ſo ruft ſie ihre Nachbarn zur Mitfreude auf — die Engel, die der Weisheit am nächſten ſtehen. Es freuen ſich alle vernünftigen Geiſter mit dem Worte Gottes, wenn dieſes eine verlorene vernünftige Seele durch Weisheit wieder gewinnt; denn dies iſt ohne einen Sieg über den Fürſten dieſer Welt unmöglich. Daher müſſen ſich über den Sieg des Worts, wenn es die Waffen ſeines Gegners zerbricht und die von dieſem gefangen genommene Braut befreit, alle aus ſeinem Heere mitfreuen. Beachte nun, o Sünder, wie ſich mit dem Worte Gottes bei deiner Bekehrung alle Engel mitfreuen! Siehe, wie dich dein Schöpfer liebt, der ſich über dein Wohl ſo ſehr freut und mit ihm alle vernünftigen Geiſter! Deine Freude wird alſo ewig und unendlich ſein, weil du über dich — Gott und alle Heiligen ſich freuen ſiehſt und dieſe ihre Freude wird auch deine Freude ſein, weil du mit ihnen allen in Chriſtus dich freueſt, dem du dadurch ewigen und nie welkenden Ruhm und Preis bereiteſt. (Exc. VI, 542. 543.)

Weg zur Lostrennung von der Sünde.

Zuerſt muß man in das Herz ſich erheben (ascendendum est primo ad cor), für's Zweite in ein reines Herz, drittens in ein reines und von Liebe entzündetes Herz.

In die Todſünde haſt du dich durch dreifaches Herabſteigen verwickelt: durch die Wegwendung von Gott im Hochmuthe, dem formalen Grund der Sünde und Hinkehr an die Creatur, durch Wohlgefallen an der Sünde, durch wirkliches Handeln gegen das Geſetz Gottes. Erhebe dich nun gleichfalls in dreifacher Stufe! Zuerſt wende das Herz von den Creaturen weg und habe den feſten Vorſatz, wenn du auch tauſendmal ſterben müßteſt, Gott zu dienen und dich nicht mehr den Creaturen zu

unterwerfen, mit Schmerz über die erfolgte Wegwendung von Gott. Dieſe Stufe iſt die Zerknirſchung (contritio): das harte Herz wird erweicht, zerknirſcht und ſchmilzt. Zweitens, weil du Gott im Hochmuthe verachtet haſt, mußt du dich einem Menſchen, der an Gottes Statt die Löſegewalt hat, demüthig unterwerfen und ihm, als wäre er Chriſtus, der Herr und Richter, in Demuth, Zerknirſchung und Schmerz deine Sünden bekennen. Dann werden dir nach dem Maaße der Zerknirſchung und der ehrfurchtsvollen Verdemüthigung deine Sünden in der Beichte nachgelaſſen. Drittens, wie du bisher deine Glieder durch die Sünden zu Werkzeugen des Satans gemacht haſt, ſo mußt du ſie nun zu Werkzeugen der Gerechtigkeit machen, in Heiligung, auf daß du Entgegengeſetztes durch Entgegengeſetztes heileſt und Genugthuung leiſteſt. Dann biſt du in's Herz zurückgekehrt. (Exc. III, 405.)

Wiedergeburt.

Das Ei kommt vom Schöpfer, daraus wird ein Vogel, dann wächst dieſer ſo, daß er fliegen kann. So iſt es auch mit unſerer geiſtigen Natur. Wie Gott die Creatur aus dem Nichtſein zur Aehnlichkeit mit ſich ruft, ſo ſammelt die geiſtige Natur die Aehnlichkeit der Dinge in ſich, um ſich den Dingen ähnlich zu machen. Der menſchliche Geiſt, durch das Wort Gottes belehrt, erfaßt daher Gott, um ſich ihm ähnlich zu machen und nimmt in der Wiedergeburt die göttliche Geſtalt ſeines Schöpfers an, wie das Ei zu einem Jungen (in pullum) wiedergeboren wird. Allein es gelangt noch nicht zur Vollkommenheit, ſondern wird erſt durch eine lebengebende Bewegung vollendet, wie das Junge aus dem Ei noch keine Federn hat, ſondern erſt allmählig zum Fliegen fähig und dem Vogel, aus dem es ſtammt, ähnlich wird. In der Geſtalt eines fliegenden Vogels wurde der heil. Geiſt geſehen. Die fliegende Taube bezeichnet ſehr richtig die Einfachheit des heil. Geiſtes. Der Taube gleich wird unſer Geiſt immer geiſtiger, um zuletzt zu jener göttlichen Geſtalt zu gelangen, aus der er durch Erſchaffung hervorgegangen iſt. Siehe, wie das Ei, deſſen Bewegung ſeiner Natur nach nach Unten geht, lebendig wird. Nachdem es Nahrung zu ſich genommen, erſtarkt der Lebensgeiſt, es erhält Federn, mittelſt deren es ſich erhebt, nach Oben bewegt und in die Höhe aufſchwingt. So wird unſere Seele, die nach der Natur des Fleiſches ſich nach Unten neigt, wiedergeboren, wird lebendig, und wenn ſie die Speiſe des geiſtigen Lebens gekoſtet, bekommt ſie die Federn der Liebe und der Betrachtung (contemplationis) und ſchwingt ſich in die Höhe. (Exc. X, 674.)

Wer Quellwaſſer trinkt, trinkt nicht die Quelle ſelbſt; könnte er die Quelle ſelbſt trinken, ſo würde er nie mehr dürſten, weil die lebendige Quelle in ihm wäre. Wer den Geiſt trinkt, der trinkt die voll ſprudelnde Quelle, ein ſich ſelbſt unaufhörlich vermehrendes Waſſer. . . . So wird auch die Kraft des Geiſtes Chriſti, die den geiſtigen Sohn erzeugt, zu einer geiſtigen Quelle, die ſich ewig lebendig aus ſich ſelbſt bewegt. Sie iſt daher wie ein göttlicher, geiſtiger Samen. Dieſe geiſtige Geburt wird Wiedergeburt genannt, weil unſere geiſtige Natur noch einmal geboren werden muß. Gleichwie der Wiſſende noch einmal geboren iſt, weil der zuvor Unwiſſende (hinſichtlich des Wiſſens) ein anderer Menſch geworden iſt, nicht als ob von Außen etwas Sichtbares in den innern Menſchen eingedrungen wäre, ſo wird unſer Geiſt wiedergeboren, wenn in ihn der Same Gottes oder der Wiſſenſchaft des Lebens kommt, nicht durch Eindringen von irgend Etwas von Außen, ſondern durch die Kraft des Allerhöchſten, die unſern Geiſt überſchattet, ihn umwandelt und nach ſich umgeſtaltet, wie ein ſchöner Gegenſtand die Traurigkeit in Freude verwandelt und nach ſich umgeſtaltet. Wie daher der Sohn Gottes, noch einmal geboren (denuo natus) durch die Kraft des Allerhöchſten Menſchenſohn geworden iſt, ſo wird der Menſchenſohn, wiedergeboren durch die Kraft des Allerhöchſten, Gottesſohn. . . . Iſt das höhere, göttliche Princip — der Glaube, in unſern Geiſt eingeſenkt, ſo wird es zu einer göttlichen Quelle, deren wahres und lebendiges Waſſer ewig fortſtrömt. Daher ſagte Chriſtus, daß aus Dem, der an ihn glaube, Ströme lebendigen Waſſers von Innen heraus ewig ausſtrömen. (Exc. X, 657.)

Der Chriſt bringt ſich Gott zum Opfer.

Wer ein lieber Sohn Gottes ſein will, der muß nach der Weiſe Chriſti handeln, er muß aus Liebe ſich zum Opfer machen und ſich Gott als ein wohlriechendes Opfer darbingen. In der vollkommenen Liebe aber wandelt Der, in dem die Liebe ſtark wie der Tod iſt, d. h. in dem nichts, was ſein iſt (nihil sui), ſondern nur Chriſtus lebt. In wem nur Chriſtus lebt, in dem lebt die Liebe Gottes und des Nächſten.

Der wahre Chriſt macht ſeinen thieriſchen Menſchen zu einem Opferthiere; er ſtreckt über ihn aus die Hände der Kraft des Geiſtes als über die Sünde, gleichwie Moſes das Opferthier Sünde nennt; er tödtet das Verlangen und die Freuden des thieriſchen Menſchen, auf daß nur Chriſtus in ihm lebt. Ein ſolches Gott dargebrachte Opfer, das wegen der Lieblichkeit ſeines Geruches Gott verſöhnt, iſt friedebringend, wie das Opfer Chriſti uns den Frieden gebracht hat.

Wer in ſich den Hochmuth ertödtet, der hat ein Opferlamm geſchlachtet. Wer den Zorn zu Boden wirft, ſchlachtet einen Widder. Wer der ſinnlichen Luſt entſagt, hat einen Bock, ein lüſternes Thier, getödtet. Wer unnütze Gedanken aus ſich entfernt, der opfert Vögel. Ein jeder Leib, der auf dieſe Weiſe getödtet wird, iſt ein lebendiges Opferthier. Dann können wir mit dem Apoſtel ſagen: „Immer tragen wir die Wundmahle Jeſu an unſerm Leibe herum, damit auch das Leben Jeſu an uns offenbar werde.“ Denn ſind die Sünden am lebendigen Opferleibe ausgerottet, ſo iſt die geheiligte und gottgefällige Seele eine Wohnung des hl. Geiſtes. Der Apoſtel nennt dieſes Opfer einen vernünftigen Gehorſam, weil ſich ein vernünftiger Grund davon angeben läßt; die Tödtung von Thieren zu Opfern hat keinen vernünftigen Grund.

(Exc. IX, 655.)

Glaube, objectiv.

Der Herr ſprach zu dem Weibe: „Dein Glaube hat dir geholfen, geh hin im Frieden!“ um die Menſchen durch dieſe wunderbare Nahrung ſeiner Lehre in der Ueberzeugung zu befeſtigen, daß nur der Glaubende das Heil erlangen kann und daß der Glaube mit dem Erlöſer coincidirt, ſo daß das Sache des Erlöſers iſt, was Sache des Glaubens iſt (fides illa coincidit cum salvatore, ut id sit salvatoris, quod est fidei). Denn indem Chriſtus ſprach: „Deine Sünden ſind dir vergeben,“ war er es, der vergab, wie die Anweſenden richtig einſahen. Jetzt aber ſagt er, der Glaube habe ihr geholfen. Somit war Chriſtus der Glaube, der ihr geholfen, er, der ihr die Sünden vergeben hat. Chriſtus hilft alſo nicht, man glaube denn, er ſei der Erlöſer. Somit bewirkt der Glaube, der ſich Chriſtus als dem Erlöſer naht, daß Chriſtus hilft, ſo daß die Errettung (salvatio) Sache Chriſti und des Glaubens iſt, nicht als zweier Verſchiedenen, ſo daß der Glaube ein Anderes und Chriſtus ein Anderes iſt, ſondern in Coincidenz, ſo daß Chriſtus der Glaube iſt, der ſelig macht. Der Geiſt, der den Glauben an Chriſtus hat, geht in die Einheit mit Chriſtus über, ſo daß die Operation des Seligmachens nicht Chriſtus angehört als Einem, der ſeparat von dem Geiſte Deſſen iſt, der ſelig wird, noch auch dem Glauben als einer Macht, welche nicht Chriſtus iſt, ſondern Einem und Demſelben, Chriſtus dem Seligmacher und dem Glauben des Beſeligten (sed sit unius, qui est Christus salvator et fides salvati). Wer auf dieſe Weiſe das Heil erlangt, indem er durch den Glauben in Chriſtus und Chriſtus durch Ertheilen des Heils in ihm iſt, den heißt Chriſtus mit Recht im Frieden hinziehen, denn er iſt zu dem Ziele des Lebens gelangt, in welchem Ruhe iſt, ſo daß er, um

den Frieden zu ſuchen, nicht weiter zu gehen braucht, ſondern ſich inmitten des gefundenen Friedens befindet; wie wenn ein noch unwiſſender Schüler, der lange einen Lehrer ſucht, wenn er dieſen gefunden, im Frieden iſt, wenn er gleich noch nicht dem Lehrer ähnlich iſt; er wandelt nach gefundenem Lehrer im Frieden, indem er immer größere Fortſchritte macht.

(Exc. III, 426.)

Glaube.

Gott hat unſerm Geiſte zwei Dinge verliehen: das Hörenkönnen von ſeinem Ruhme (in dieſer Welt) und das Schauen desſelben (in der andern Welt). Weil aber das Hörenkönnen vom Reiche Gottes in uns iſt und weil, was wir hören, das Wort iſt, ſo können wir das Wort vom Reiche Gottes hören. Weil aber nur Gott zu uns von ſeinem ihm allein bekannten Reiche reden kann, ſo hat uns Gott das Glaubenkönnen verliehen. Ohne dieſes Glaubenkönnen könnten wir ſeinen Ruhm nicht faſſen. Ohne Glauben könnte uns über die unſichtbare Herrlichkeit Gottes nichts geoffenbart werden. Daher hat uns Gott das Glaubenkönnen verliehen, um ſo mittelſt des Gehörs die Offenbarung zu faſſen. Weil aber, wer nicht geneigt iſt (nolens), nicht glaubt, ſondern nur der zum Glauben Geneigte (volens), und der Wille frei iſt, ſo ſteht es in unſerer Gewalt, glauben können oder nicht. Wählen wir das Glauben, ſo unterwerfen wir uns dem Worte, ſowohl im Verſtande, den wir gefangen geben, als im Willen. Das Glauben iſt ein Denken, mit unſerer Zuſtimmung verbunden (credere est cum assensione cogitare); denn im Glauben (in ipso credere) ſtimmt unſer geiſtiges Auge dem Gehörten oder das Sehen dem Hören bei, wie ich in einem wahren Berichte über etwas Schönes, das ich nicht geſehen, über dasſelbe zuſtimmend denke (cogito de illa cum assensu). Aber das Glauben iſt nicht ein reines Hören oder Sehen des Geiſtes, ſondern es ſteht unter dem Schauen und über dem Hören; denn wir ſtimmen nicht Allem bei, was wir hören und ſehen nicht Alles, dem wir beiſtimmen; glauben wir aber dem Gehörten, dann ſtimmen wir dem Nichtgeſehenen bei. Daher kann jeder Geiſt, der nur ein wenig Verſtand hat, glauben, weil dazu kein Scharfblick (acutus visus) erfordert wird, ſondern ein mäßiger Grad genügt. Die Einfältigen ſind daher geeignet zum Glauben, denn ſie haben ein bereitwilligeres Gehör. Wir machen die Erfahrung, daß die mehr zum Sehen Aufgelegten weniger geneigt zum Hören ſind, und umgekehrt. Jeder Schüler muß zuerſt aufmerkſam zuhören, dann das Gehörte ſorgfältig überlegen, um ſchließlich in ſich die Wahrheit des Gehörten zu ſchauen. Nur wer ganz ohne Verſtand iſt, kann nicht glauben, weil er nicht denken und

nicht beistimmen kann. Daher wird auch den Kleinen und Einfältigen das Reich Gottes verkündet, und es muß, um die Offenbarung zu fassen, der Mann ein Kind und der Weise ein Thor werden, d. h. alle Weisheit, die sich irgend welche Kenntniß vom Reiche Gottes anmaßt, für Thorheit halten; denn nie ist in eines Menschen Sinn etwas dem Reiche Gottes Aehnliches gekommen. Er unterwirft sich dann dem Worte Gottes, um es zu fassen. (Exc. VI, 536.)

Der Glaube geht über die Kraft der Natur. Dem Glaubenden ist nichts unmöglich. Denn das Wort, durch das die Himmel erschaffen sind, wohnt in unserer Seele durch den Glauben, dessen Belebendes, woraus seine Wirksamkeit entspringt, die Liebe ist. Nichts Anderes bewirkt das Heil, als der Glaube an Christus Jesus durch die werkthätige Liebe (Nihil aliud operatur salutem, nisi fides in Christo Jesu per charitatem operantem). . . . Da unsere Seele das lebendige Abbild der unendlichen Kraft Gottes ist, so kann sie Gott gleichgestaltet werden durch einen habitus der Gnade, der ihrer Natur verliehen wird (qui additur naturae suae), und dieser habitus ist das lebendige Licht des Glaubens. Der Glaube, der in ein demüthiges Gemüth kommt, erhebt die Natur über ihre Grenze hinaus. Wie das Auge die Gestirne nur durch das von diesen ausstrahlende Licht erblickt, so erkennen wir das Göttliche nur im göttlichen Lichte, welches der lebendige Glaube ist. Der Glaube hat seine Wohnung nur in einem demüthigen Gemüthe; der Stolze, Anmaßende glaubt nicht, wenn er nicht begreift, der Demüthige begreift nicht, wenn er nicht glaubt. Deßhalb sind unser Stammvater und der Lucifer gefallen, weil sie nicht aus Glauben und Gehorsam, sondern aus ihrem eigenen Wissen leben wollten. Die wahre Beschaffenheit des Glaubens ist eine Gottähnlichkeit. Nun ist Gott dreieinig, so also auch jene Beschaffenheit. In derselben sehen wir ein Princip, den Glauben, aus diesem geht die Hoffnung, aus beiden die Liebe hervor, wie aus dem Sonnenstrahle das Licht, aus diesem die Erleuchtung, aus beiden die Wärme. Der Glaube ist aus dem Vater, die Hoffnung aus dem Sohne, die Liebe aus dem heiligen Geiste. Je vollkommener der Glaube, desto vollkommener auch die Hoffnung und die Liebe. Jesus lehrte den Glauben an den Vater, die Hoffnung auf ihn, die Liebe zum hl. Geist. Der Vater ist in uns durch den Glauben, der Sohn durch die Hoffnung, der hl. Geist durch die Liebe. Christus hat uns wiedergeboren zum Glauben, und lebendige Hoffnung zu ihm selbst eingeflößt. Der Glaube ist todt ohne die Liebe, wie der Körper ohne die Seele. Allein ohne die Hoffnung geht aus dem Glauben die Liebe nicht hervor. Wunder-

bar! Der Glaube belebt ſich ſelbſt und erzeugt aus ſich die Hoffnung; aus beiden entſteht die Liebe, die das Leben des Glaubens iſt. Die gläubige Seele lebt alſo ein unſterbliches Leben, weil ſie den Quell des Lebens in ſich hat. (Exc. V, 506 f.).

Irdiſche Weisheit und Glaube, jedes in ſeinen Wirkungen, nach Paulus.

Durch die Philoſophie, die irdiſche Weisheit werden Diejenigen getäuſcht, welche in dieſer Welt weiſe ſein wollen. Der Apoſtel Paulus nennt jene Weisheit eitlen Trug aus menſchlichen Ueberlieferungen. Wenn gleich die menſchliche Weisheit vieles Wahrſcheinliche lehrt, ſo iſt es doch eitel; denn es ſtammt aus den Elementen dieſer Welt, nicht aus Chriſtus, in welchem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt. Alles, was der Vater hat, hat er dem Sohne gegeben, indem er ihn in der Fülle der Gottheit zeugte; in ihm wohnt alſo die Fülle leibhaftig (corporaliter), denn er hat einen Leib angenommen, in welchem der vollkommene (plenus) Gott geblieben iſt. Wer alſo in ihm iſt, der iſt, wie der Apoſtel ſagt, aller Weisheit voll, weit mehr, als es durch die Elemente der Welt möglich iſt; denn in Chriſtus empfangen, die in ihm ſind, den Reichthum der Gottheit (abundantiam divinitatis). Das iſt der ſchlichte Glaube (simplicitas fidei), an dem man nach der Lehre des Apoſtels feſthalten ſoll. Alles Andere ſollen wir für nichts halten, hauptſächlich jene menſchlichen Erfindungen, die durch die böſen Engel eingegeben ſind. Dieſe Ueberlieferungen böſer Geiſter ſind die Urſache des Götzendienſtes; von ihnen rührt nämlich die Aſtrologie her, mittelſt deren ſie die Menſchen zu Wahrſagungen verleiteten. Daraus entſtanden dann die Götzenbilder aus den verſchiedenen Conſtellationen, was weiterhin dazu führte, Geiſter mit ihren Einwirkungen, wie den Geiſt des Saturn und Jupiter an die Bildniſſe zu bannen (alligandi spiritus influentiales), endlich dieſe Geiſter durch eine nur Gott gebührende Verehrung für ſich zu gewinnen. So hat der böſe Geiſt eine Art von Religion, die von Gott hinwegführt und in welcher nur jener verehrt wird, eingeführt. Dieſen Trug vernichtet nur die Religion Chriſti. Der Glaube, daß die Lehre Chriſti die Lehre des wahren Gottes und ſeines Sohnes iſt, zerſtört jene Ueberlieferungen, welche für Engellehren ausgegeben werden, und deckt ſie als das Werk der böſen Geiſter auf, die durch Chriſtus ausgetrieben worden.

Die Summe der Lehre des Paulus iſt demnach: was den Menſchen von dem einfachen Glauben abzieht, wie die irdiſche Weisheit, die Meinungen von einer Religion der Geiſter ꝛc. iſt verwerflich, denn es iſt nicht die geſunde Lehre. Den Herrn Jeſus Chriſtus anziehen, heißt ſich mit unvergänglichen Tugenden ſchmücken, indem man die ver-

gänglichen Begierden ertödtet, und Gerechtigkeit, Wahrheit und andere Tugenden übt; sie sind die Glieder des innern Menschen, der nach Gott geschaffen ist, Tugenden, wie wir sie an dem Haupte Christus antreffen. So nehmen wir die Gestalt Christi an, wir werden Christo gleich gestaltet, die Sünden sterben im Tode Christi, und wir stehen auf in Christus. Denn wer die Gestalt Christi annimmt, an dem geht Alles gleichmäßig vor sich, was wir an Christus vollzogen sehen. Die Taufe ist das Sacrament der Abwaschung der Sünde oder des alten Menschen und des Anziehens des neuen Menschen Christi durch den Glauben.

Das ist eine kurze Erinnerung an Paulus und seine Lehre, die er von Christus hatte, der durch ihn gesprochen, der ihn zu seinem Gesandten auserwählt hat, wie Paulus durch die Kraft des Wortes und der Wunder bewiesen hat. Lasset uns nun Gott Dank sagen für das Gesagte, und ihn inständig bitten, er möge uns den Geist des Paulus mittheilen, zu unserm Heile und zu seiner ewigen Verherrlichung!

(Exc. IX, 637.)

Glauben und Wissen.

Durch das Wort Gottes entsteht in uns kein solches Wissen, wie wenn wir durch das Wort eines Menschen unterrichtet werden; die Weisheit, die aus dem Worte Gottes in uns entsteht, ist schmackhaft (sapida) und belebend, ein wahres Ergötzen für die Seele, weil sie ein Strahl aus dem Lichte ist, durch das Alles, auch die Seele, gemacht ist. Sie demüthigt und belebt. Menschliches Wissen erzeugt wohl auch Freude, aber keine belebende und vergöttlichende, sondern oft nur eine eitle und aufblähende Freude... Das Wort Gottes ist ein göttlicher Same, der im Acker der vernünftigen Seele Frucht bringt, wenn der Acker durch lebendigen Glauben gut zubereitet ist. Es hat eine umgestaltende Kraft. Wo dieser Glaube ist, da ist die Vernunft, der λόγος — die Auctorität, somit volle Gewißheit. Wo aber noch Zweifel ist, da begnügt sich die Seele nicht mit der Auctorität des Redenden, sondern fragt nach dem Grunde (de causa inquirit). Ein solches Wort wandelt das Innere nicht um, sondern der Zuhörer sucht vielmehr das Wort in sich umzuwandeln. Wenn seine Einsicht das Wort nicht für wahr hält, so verwirft er es; er will nicht glauben, außer er sehe. Wenn er aber sieht, glaubt er nicht, denn der Glaube bezieht sich auf die Dinge, die man nicht sieht. Die Gewißheit des Glaubens setzt voraus, das Wort sei Gottes Wort, da jeder Mensch lügenhaft ist. (Exc. VIII, 568).

Wie das Angenehme und Nützliche sich dem Willen von selbst nahe legt und ihr Subject an und für sich zu einem Gegenstande des Strebens macht, so erwecken Evidenz und Wahrheit aus sich Glauben und Glaubwürdigkeit. Es ist daher in diesem Falle kein Verdienst und keine Tugend, zu glauben, wohl aber, wenn das Unwahrscheinliche, Nichtzubeweisende (improbabilia) durch die Tugend des Glaubenden geglaubt wird, ohne daß sich das Geglaubte von selbst nahe legt. Wie das Licht zum Gesichte, so verhält sich das des Beweises Fähige (probabile) zum Geiste, das Angenehme und Nützliche zum Willen. Wie das Finstere zum Gesichte, so verhält sich das Nichtzubeweisende zum Geiste.

Die Wahrscheinlichkeit (probabilitas) ist eine geringe und schwache Erhellung durch Licht. Sie bewirkt daher keine Festigkeit, während die Evidenz der Wahrheit stark in den Geist eindringt, darin haftet und Gewißheit erzeugt. Daraus erhellt klar, daß Unerwiesenes glauben ebenso eine Stärke und Kraft des Geistes erfordert, wie die Liebe zum Schädlichen und uns Lästigen von Stärke und Kraft des Willens zeugt. Es ist ein starkes Glaubenslicht erforderlich, wenn es die Finsterniß vieler unerweisbaren (improbabilium) Dinge, die zum Glauben gehören, durchdringen und sie erhellen soll. Daraus erhellt, daß der Glaube die erste Gnade der Vernunft ist, durch welche sie mit Glorie umgeben wird (vestitur), und ohne welche die Glorie nicht eintritt. Der ganze Mensch muß religiös sein, wenn er zur Glorie gelangen will, vor Allem das Haupt, d. i. die Vernunft muß durch den Glauben religiös sein. Wie der Wille nothwendig gegen sich selbst streiten muß, wenn er zur Glorie gelangen will, so wird es auch bei der Vernunft eben so sein müssen. Unter den Thätigkeiten des Geistes verursacht nur das Glauben Widerstreit. Glauben, Vermuthen und Meinen gehen nur mit Gewalt in den Geist ein, er nimmt sie nicht mit freiem Willen auf; nicht so das Demonstrirte und Bewiesene, dem er mit Nothwendigkeit beistimmt. Die Wissenschaft ist ein Werk der freiwilligen Forschung. Das Glauben (credere), das Fundament der Religion, hat zu kämpfen mit dem Disputiren, Abrathen, dem Gegentheile, der Unwahrscheinlichkeit, welche direct gegen den Verstand in die Schranke tritt; wo der Verstandesgrund fehlt, ergänzt der Glaube (Credere .. habet contra se bellum disputativum, dissuasivum, contradictorium, improbabilitatis, quae improbabiliter directe pugnat contra rationem, quia ubi ratio deficit, fides supplet). Jeder Kampf muß aber mit kriegerischer Tapferkeit geführt werden; ohne Tapferkeit gibt es keinen Sieg. Somit ist der Glaube eine Tugend. Jedem Menschen glaubt man nur in Folge seines Ueberredens, Gott glaubt man ohne Zureden und Beweis, durch den Glauben.

Darin ehrt der Gläubige Gott vor allem Andern, daß er ihm schnel-

ler glaubt. Der Verſtand ſucht wegen ſeiner Schwäche Stützpunkte und Vermittlung durch Beweiſe (fulcimenta et media probationum); er ſtützt ſich auf ſie wie auf einen Stock, indem er von einer Concluſion zur andern ſchreitet. Wer aber durch eigene Kraft (virtute propria) glaubt, bedarf der Stütze nicht und hat einen größern Glauben (et magis credit); wie der Liebende, der durch eigene innere Kraft liebt, eine größere Liebe zum Geliebten hat, als wer in Folge Deſſen liebt, was er bei dem Geliebten wahrnimmt; ſonſt wäre die Liebe eine auf ſich ſelbſt zurückkehrende, wenn er nur von dem Geliebten angereizt wäre.

Der Verſtand, der nach Beweiſen ſucht, gleicht einem Verkäufer, der ein Pfand verlangt und außerdem nicht glaubt. Ein ſolches Pfand verlangt der Heide, ehe er glaubt. Der Chriſt aber, der weiß, daß das Pfand von Gott aus Mangel an Glaubensgeneigtheit verlangt werde, verlangt kein Pfand. Ein Stab macht den Kranken nicht geſund, ſo auch nicht ein Pfand den Verſtand, es macht ihn nicht redlich und eifrig. Baculi non sanant infirmum, sic nec pignora intellectum, quare nec probum et studiosum faciunt.) Den Glauben darf man auch nicht durch Zeichen erſtreben wie die Juden, nicht durch Wiſſenſchaft und Kunſt, wie die Griechen, ſondern durch Tugend. Zuverläſſiger (certius) wird er auf dem Wege der Tugend, als dem der Kunſt erkannt. Die Kunſt iſt ein Gemälde, das eine äußere Form zeigt, die Tugend ein Wohlgeruch und Wohlgeſchmack, der das Innere offenbart. Je näher das Licht der Sonne, deſto reiner iſt es; je entfernter und gebrochen, deſto weniger hell. So kommt der Glaube von Gott, dem Lichte der Lichter, mittelſt der Gnade herab, die Gegenſtände des Beweiſes (probabilia) durch ein entferntes Licht. Reiner iſt daher das in gerader Richtung von Gott kommende Licht, als das von den Creaturen reflectirte. „Jede gute Gabe, jedes vollkommene Geſchenk kommt von Oben, vom Vater der Lichter.“ Die übernatürlichen Gaben ſind daher ſtärkere, als die natürlichen, weil ſie zur Seligkeit uns hinziehen. Es gibt ſomit nichts Zuverläſſigeres, als den Glauben: der Glaube iſt demnach die Gnade der göttlichen Freigebigkeit, des göttlichen Wohlwollens, er iſt ein durch Gnade erlangtes Gut (gratuitum bonum). Er iſt zugleich eine Kraft, die aufrichtet, den Verſtand ſtärkt (firmans intellectum), ihn auf ſich ſelbſt ſtehen (faciens illum per se stare) und den rechten Weg wandeln (recte ambulare) macht, auf dem Wege der Heilswahrheit (salutaris veritatis), ohne Hülfe und Stütze eines Stockes, eine Kraft, welche ihn ſchützt gegen die Pfeile des Disputirens und ihm eine feſte Unterlage darbietet gegen die Angriffe und Stöße der Gegenſätze und Meinungen ſo wie gegen den Einfluß der eigenen Schwäche und Unbeholfenheit. Der Glaube iſt ein Licht, welches das natürliche Licht der Sinne und ſelbſt der Vernunft übertrifft, wie man

dies am Sacramente des Altares ſieht, wo die Sinne durch den Glauben beſiegt ſind und man Gott auf eine ſeiner würdige Weiſe, ohne jedes Pfand glaubt (Deo creditur), wo ihm kraft des Gehorſams geglaubt wird.... Raymund ſagt: der Glaube iſt eine gute Richtung (habitus bonus) vermöge der Güte Gottes; durch den Glauben werden diejenigen objectiven Wahrheiten hergeſtellt (restaurantur), welche der Geiſt nicht erreichen (attingere) kann. Umfaſſender iſt der Glaube des Chriſten von Gott, denn er glaubt an den dreieinigen Gott, an Menſchwerdung, Leiden, Auferſtehung, Himmelfahrt, an die Herrſchaft Chriſti über Alles, an die ſieben Sacramente. Der Geiſt kann einen Habitus des Glaubens und der Wiſſenſchaft haben, und zwar den Habitus des Glaubens, um den der Wiſſenſchaft zu erwerben, wie Jeſaias ſagt: wenn ihr nicht glaubet, ſo werdet ihr nicht erkennen.

Der Glaube iſt eine Kraft, verbunden mit Gerechtigkeit; denn es iſt gerecht, jene Wahrheiten von Gott zu glauben, welche die Vernunft nicht erreichen kann. Der Glaube iſt eine Richtung (habitus), in welcher der Katholik die einzelnen göttlichen Wahrheiten glaubt (credit distincte in divinis), damit er das Licht für die Vernunft vorbereite (ut praeparet lumen intellectui) und die Vernunft klar, nicht confus die Acte der göttlichen Wahrheiten erkenne: den Handelnden, das zum Handeln Fähige (agibile) und die Handlung ... Der katholiſche Glaube iſt alſo ein Mittel für die Vernunft, daß ſie beſſer erleuchtet ſei, um die Höhe Gottes zu erreichen. (Exc. II, 383—385.)

Glaube und Wille.

Der Glaube, durch den der ſterbliche Menſch die Gewißheit hat, daß er die Unſterblichkeit erlangen könne, wird nur durch einen ſchweren Kampf errungen; der Sieg, in welchem der Glaube den Verſtand (rationem) beſiegt, erfordert den größten Kampf. Indem Abraham glaubte, was der Verſtand für unmöglich erklärte, ſiegte er. So wenn der Menſch glaubt, er werde zum unſterblichen Leben auferſtehen, was weder Verſtand noch Erfahrung beſtätigen, da vielmehr der Verſtand ihn zu der entgegengeſetzten Anſicht hinzieht, muß nothwendig der Verſtand erſterben und ſeine Klugheit weichen, der Hochmuth muß ſich demüthigen, die Anmaßung des Geiſtes ertödtet werden, der Menſch muß wie ein Thor und Sklave werden, der auf die Freiheit ſeines Verſtandes verzichtet und ſich gefangen gibt. Das iſt der größte Kampf, nicht gegen Fleiſch und Blut, ſondern gegen den anmaßenden, ſtolzen Geiſt, wo die Demuth den Stolz beſiegt. Glaubenkönnen (posse credere) iſt daher die größte Kraft (maxima

animae nostrae virtus), sie übertrifft alle geistige Kraft (intellectivam virtutem), denn sie gehört in das Gebiet des Willens, sie entspringt aus der Freiheit des Willens. Die vernünftige Seele kann glauben oder nicht glauben, je nachdem sie will oder nicht, und das ist die größte Gabe (donum) Gottes. So herrscht der Geist oder freie Wille durch den Glauben, den er annimmt (quam assumit), über den Verstand und bildet ihn nach seiner Gestalt (informat eum sua forma); denn er redet gebieterisch zu dem Verstande (loquitur intellectui imperative). Das ist es, was Einige sagten, der Glaube stehe in der Speculation unter dem Gebote des Willens, weil er den Geist nur, wenn dieser durch Glauben eine bestimmte Gestalt gewonnen hat, zum Unterscheiden kommen läßt (fidem esse in intellectu speculativo sub imperio voluntatis, quia non sinit intellectum nisi habituatum fide discernere). Indessen faßt der Geist (intellectus) den Glauben, den er nicht begreift, leicht auf, wenn der Wille durch den Glauben ihm das als Gegenstand des Glaubens (credenda) ankündigt, was wir hören, weil es ihm durch den Sohn Gottes oder das Wort Gottes geoffenbart ist. Der Wille ist nämlich gleichsam das Gehör der Seele, wie die Vernunft (intellectus) das Gesicht. Was daher eine strebsame Seele als etwas Gutes vernommen hat (quae anima zelosa ad bonum audivit), das meldet sie der Vernunft, damit diese sich selbst erkenne, weil das, was sie meldet, von der Art ist, daß es nicht gesehen werden kann. Die Vernunft glaubt sich, indem sie das ihr Gemeldete für wahr hält (credit sibi vera esse nunciata) und erfaßt es als Gesehenes, d. i. in der Gewißheit, als hätte sie es gesehen. So ist der Glaube hinsichtlich der Vernunft die Coincidenz von Sichtbarem und Unsichtbarem. Wenn der Wille durch einen bestimmten Glauben auf die Vernunft drückt (Dum voluntas hac fide intellectum imprimit), daß nämlich Gott zu uns durch die Propheten, zuletzt durch den Sohn, der uns die Lehre von der Unsterblichkeit geoffenbart, geredet hat, so nimmt die Vernunft keinen Anstand, dem Worte Gottes zu glauben (non dubitat, esse . . credendum). Das Verlangen der vernünftigen Seele nach Wissen ist der Wille oder die Liebe zur Wahrheit; kann die Seele nicht mittelst der Vernunft das Ersehnte aus eigenen Kräften erreichen, so glaubt sie dem Worte Gottes. Und sie glaubt nicht an das Wort Gottes, weil sie begreift, sondern sie begreift, weil sie glaubt. Die göttliche Vernunft, die unserer vernünftigen Seele das Verlangen nach Erfassen der Unsterblichkeit gegeben hat, indem sie in dieser Sehnsucht zu uns redet, gibt uns ein (inspirat), daß diese Sehnsucht nicht gegeben wäre, wenn die vernünftige Creatur es (den Gegenstand der Sehnsucht) nicht erreichen könnte. Wer also die Sehnsucht gegeben

hat, ist auch im Stande, die Befriedigung [1]) derselben zu geben. So wird die vernünftige Seele zum Glauben bestimmt (ad fidem movetur), indem sie Das bei Gott für möglich glaubt, wovon sie die Art und Weise, wie es geschieht, nicht begreifen kann. So glaubt sie dem Worte Gottes, das den Gläubigen Glückseligkeit verheißt, und sie glaubt, daß Dasjenige, welches verheißt, das Wort Gottes sei. Sie nimmt das Wort Jesu an als Wort Gottes, das allein versprechen kann, das ewige Leben, nach dem der Geist mehr als nach allem Andern seufzend sich sehnt, zu geben; sie nimmt Christus als den Lehrmeister an, als das fleischgewordene Wort Gottes, um durch dasselbe glückselig zu werden.

So erhellet, durch welchen Kampf wir zur wahren Tugend des Glaubens gelangen. Nach dem ersten Kampfe, in welchem die Seele gläubig wird und Gott glaubt, sind die übrigen Kämpfe nach Maßgabe der Größe des errungenen Glaubens. Denn was in jedem Kampfe siegt, ist der Glaube; ist der Glaube groß, so unterliegen die Versuchungen schnell; ist er klein, so werden sie langsamer zurückgedrängt. Hast du den festen Glauben, du werdest durch Sieg über die Versuchungen die Unsterblichkeit erlangen, so verachtest du Alles, was diesem zeitlichen Leben gefällt. Da alles Sichtbare, Sterbliche und Zeitliche zur Unsterblichkeit und ewigen Dauer nichts beiträgt, so achtest du es gering und wie Auskehricht. So weit es dich von der Erwartung ewiger Glückseligkeit fern hält, mußt du es wie Gift fliehen. In diesem Kampfe hast du kein anderes Vorbild als Christus, den Sieger über den Tod. Auf seinen Pfaden siegst du gleich allen Heiligen, mit denen du die ewige Siegeskrone zu erlangen hoffst. Ist aber dein Glaube klein, unlebendig, so droht dir täglich großer Kampf, nicht nur mit Dem, was die Sinne dir von Außen als schön, angenehm, ergötzlich darstellen, sondern auch das Fleisch selbst kämpft aufs Erbittertste gegen den Geist und sehr oft unterliegst du; du verfällst in ein thierisches Treiben, weil dir der Schild des Glaubens fehlt, mit dem du die Pfeile des sinnlichen Lebens abhältst. Der Lebenslauf des Christen muß voll fester und sicherer Hoffnung sein; schwankt er, so fehlt alle Sicherheit in Erreichung des Zieles. Wer im Vertrauen auf Jesus nicht wanket, wird in Wirklichkeit erlangen, was er zuversichtlich hoffte; die Hoffnung läßt nicht zu Schanden werden. Wer Gott nicht vertragsmäßig, sondern im Vertrauen auf seine Gnade dient, der wird als ein guter und getreuer Knecht von dem überaus gnädigen Herrn eine Vergeltung erlangen, die nicht geringer ist, als sie einer großen Treue aus der Hand des freigebigsten und glorreichsten Herrn der Welt gebühret.

(Exc. IX, 641—643.)

---

1) st. affectum muß es im Texte nothwendig heißen: effectum.

Fruchtbarkeit des Glaubens. Der Glaube ein inneres Erfahren.

Die Fruchtbarkeit des Glaubens gelangte in der Jungfrau Maria auf ihre oberste und höchste Stufe. Maria ist das Vorbild davon, wie der Glaube Herrschaft ausübt und den Menschen in dem Grade hinaufhebt, sogar bis zur Gottähnlichkeit (usque in formam Dei), als er glauben kann. In Abraham fand der Glaube seinen Höhepunkt (terminabatur) in dem Gebähren der Unfruchtbaren, die ihm den von Gott, dem er glaubte, verheißenen Sohn gebar. In der Jungfrau Maria gelangte der Glaube zu seinem Höhepunkte in der Geburt des Sohnes Gottes, dem sie glaubte. Siehe, wie fruchtbar jene unfruchtbare Mutter des Glaubens ist, aus deren Fruchtbarkeit alle Söhne Israels hervorgegangen sind und noch hervorgehen, die jetzt und in Zukunft Gott sehen, hier räthselhaft, dort von Angesicht. In dem schlichten Glauben (in sterilitate fidei) ist eine größere Fruchtbarkeit, (als in dem durch reichliche Verstandesgründe vermittelten Erkennen). Wie die Empiriker unter den Aerzten lehren, so haben einige Kräuter für Vertreibung der Cholera eine erstaunliche Wirkung, obwohl man die Gründe davon nicht einsieht, weil die Wirkung in einer verborgenen specifischen Eigenthümlichkeit derselben liegt. Wer der Auctorität Dessen, der die Erfahrung gemacht hat, glaubt, findet, daß die Sache wahr ist, wiewohl ihn kein Verstandesgrund überzeugt hat. Von diesen Heilmitteln erfahren wir größere und untrüglichere Wirkungen, als wenn die Physiker durch Combinationen des Verstandes eine Arznei zusammensetzen. So ist der Glaube, daß das fleischgewordene Wort Gottes jede Erschlaffung der Seele heilt, und in derselben eine Erneuerung ihrer Jugendfülle, d. i. Unschuld, bewirkt und in derselben erhält, gleich einem erprobten Heilmittel, das diese Wirkung als specifische Eigenthümlichkeit an sich hat. Wer dies glaubt, der wird durch Erfahrung sich glücklich fühlen. Dieses Fühlen ist ein Sehen, welches eine größere Gewißheit ist, als die Schlüsse des Verstandes sie geben (quam ratiocinari). So ist also im schlichten Glauben, dem das Sehen (Erkennen) folgt, eine größere Fruchtbarkeit, als in dem, was in Folge einer Fülle von Verstandesgründen behauptet wird (Ita patet, quod major est foecunditas in sterilitate fidei, quam sequitur visio, quam in eo, quod multis rationibus foecundum asseritur). (Exc. X, 658.)

Lebendiges Wissen — Weisheit.

Einige widmen sich der Mathematik, Andere der Arithmetik, Andere der Musik, Andere der Philosophie und Theologie. Wer in der Grammatik nachforscht, hätte gewiß eine sehr große Freude, wenn er Eine ganz

kurze Regel fände, durch die er in Einem Momente die ganze Grammatik noch weit beſſer als Priscian verſtünde. So der Rhetoriker, wenn ihm ein kurzes Wort gegeben würde, durch das er mit Einemmale ein ungleich beſſerer Redner als Cicero würde. Dieſe Vollkommenheit wäre die Speiſe des Lebens des Geiſtes, der gleichſam durch die Kunſt der Allmacht dahin gelangte, wo der Wille mit der Macht coincidirt. Das Wiſſen Gottes iſt jenes, das der Wechſelbegriff ſeines Willens iſt (quae convertitur cum voluntate); es weiß, was es will, und es iſt der Wechſelbegriff ſeiner Macht: es iſt das wirklich, was es kann. An dieſem Wiſſen Theil haben, iſt unſterblicher Genuß; es heißt Weisheit haben, nämlich eine ſchmackhafte und lebendige Erkenntniß, welche Unſterblichkeit gewährt. Denn wer ein ſolches Wiſſen hat, daß er weiß, was er wiſſen will, und das iſt, was er weiß und ſein will, der iſt glückſelig. (Exc. IX, 655.)

Wiſſen und Weisheit.

Die vernünftige Seele hat einen Trieb in ſich nach Geiſtigem, und dieſes Verlangen iſt das Wiſſen. Die Neigung zur Begierlichkeit im Fleiſchlichen und die Neigung zur Wiſſenſchaft im Gebiete des Vernünftigen liegt in uns. Wie nun die Begierlichkeit des Fleiſches, hinübergeleitet in das Sacrament der Ehe, ihre Heiligung und Ruhe findet, ſo findet die Liebe zum Wiſſen, hinübergeleitet zur wahren Vermählung mit dem Bräutigam, ihre Ruhe. So lange der vernünftige Geiſt, getrennt von ſeinem wahren Bräutigam, ſchrankenlos (illimitate) ſich dem eitlen Wiſſen (ad vanas artes) hingibt, ſo findet er das, wozu das natürliche Verlangen ihn hintreibt, ebenſowenig, als wer mit jeder Dirne buhlt. Er muß daher zur Vermählung ſchreiten und ſich nicht mit einer unbeſtändigen, ſondern der ewigen Weisheit verloben. (Exc. V, 473.)

Die Liebe als virtus infusa.

Keine Tugend reicht zur Seligkeit hin, wenn nicht die eingegoſſene Tugend, d. i. die Liebe hinzukommt. Wie die Klugheit das Princip (forma) der menſchlichen Tugenden iſt, ſo gibt die Liebe den Tugenden das Gepräge göttlicher Tugenden, welches allein Gott wohlgefällig iſt (format virtutes, ut sint formatae forma divina, quae solum est Deo accepta). (Exc. VIII, 607.)

Die Liebe.

Die Liebe iſt das belebende Princip aller Tugenden. Wer die wahre Liebe haben will, muß alle Furcht und unvollkommene Liebe aus ſich verbannen; denn wer fürchtet, liebt noch nicht vollkommen; denn die Furcht ſagt, daß der Liebende noch nicht um des Geliebten willen etwas zu verlieren bereit iſt, nämlich die Anhänglichkeit an Das, was er nicht gerne verlöre. Aber die vollkommene Liebe liebt nur den Einen Geliebten; denn der liebt weniger, als er kann, der ſeine Liebe theilt und Verſchiedenes liebt. Die Liebe entfernt daher alle Furcht, außer derjenigen, den Geliebten zu beleidigen. Und daher hat Der, welcher Chriſtus wahrhaft liebt, keine Furcht, etwas zu verlieren, weil er nichts außer ihm und Alles wegen ihm liebt. Die Liebe, das Band der Einheit und Eintracht, hält Alles zuſammen, auf daß es das iſt, was es iſt. Die Welt wird, um Ein für ſich beſtehendes Ganzes zu ſein, durch ein gewiſſes Band der Liebe, welches Alles, was zu jener gehört, umſchlingt, zuſammengehalten. Auch das ſinnliche Leben beſteht nur durch Liebe; denn ein gewiſſer, der Seele und dem Körper gemeinſamer Geiſt (Nervengeiſt), der aus der Natur der Welt iſt, ſofern die Seele in den Körper, als deſſen belebende Kraft hinabſteigt, und aus der Natur des Körpers, ſofern dieſer ſich erhebt, um zur Aufnahme dieſer Kraft empfänglich zu ſein, dieſer Geiſt iſt das Liebesband (vinculum amorosum) zwiſchen beiden, denn die Seele verlangt, den Körper zu beleben, und der Körper liebt die Seele, ohne die er nicht beſtünde. Wie jedes Ding in das Nichts, in Tod und Zerſtörung übergeht, ohne das zuſammenhaltende Band der Liebe, ſo hört der Körper zu leben auf, wenn ihm die Kraft jenes Geiſtes fehlt, denn mit der natürlichen Wärme hört auch jener Geiſt auf, der nicht ohne Wärme ſein kann und ſo entſteht der Tod. Und bemerke hier, daß wie ſich die Seele zum Körper, ſo auch Gott zur Seele verhält; denn der Körper hat aus ſich kein Leben, wenn es ihm nicht von der Seele gegeben wird. So wird auch das Leben unſerer Seele, das ſein Sein aus dem wahren Leben hat, unſerer Seele durch das liebevolle Herabſteigen des wahren Lebens ertheilt, durch welches wir ſind, was wir ſind. Zuerſt alſo hat uns Gott geliebt, der keines ſeiner Geſchöpfe haſſen kann. Aber er gab uns nicht nur ein Sein, wie ſeiner Sonne, die er über Gute und Böſe aufgehen läßt, ſondern ein ſolches geiſtiges Leben, durch welches ſich unſer Geiſt emporheben und mit der Quelle ſeines Lebens verbinden kann, wie der Körper mit der Seele, auf daß er durch das Leben der Seele lebe. Wie aber der Körper nur durch den warmen Geiſt, welcher durch die beſtändige Beihülfe des urſprünglich Feuchten, das durch die feuchte Nahrung ge-

nährt wird, mit der Seele verbunden werden kann, so unser Geist mit seinem Leben nur durch die Wärme der geistigen Liebe. Die Liebe fesselt daher unsern Geist so zur Quelle des Lebens, daß er auf's Innigste an sie gebunden ist, wie das Leben des Körpers an das Leben der Seele. Nur die Liebe ist daher die Ergänzung, durch die wir in unserm Leben das geliebte Leben besitzen. Die lebendige Vernunft ist selbst gewissermaßen Liebe. Denn was ist das Leben, recht betrachtet, anders, als Liebe oder Freude und Fröhlichkeit? Es ist Sache der Liebe, nie zu ruhen. Auch Freiheit ist die Liebe, denn frei bewegt sich die Liebe wegen ihrer edlen Natur und kann nicht gezwungen werden. Unser Geist ist frei und kann sich liebend nach oben oder unten wenden. Wendet sich seine Liebe dem Unbeständigen zu, so haftet sie daran und verwandelt sich in den Gegenstand ihrer Liebe. Sie wird daher an ihm auch haften, wenn sie diesen Körper verläßt. In Unbeständigkeit, ohne Ruhe, Freude und Frieden wird der Mensch gequält sein, nach der Natur des geliebten Gegenstandes, in den er verwandelt worden ist. Verlassen wir also auf unserer irdischen Wanderschaft, was nur scheinbar ergötzt und wenden wir uns zur Quelle der Liebe und des unveränderlichen Gutes, in der allein Ruhe zu finden ist. In Christus haben wir Frieden, in der Welt Angst und Noth. (Exc. IV, 464, 465.)

Etwas Wunderbares ist die Liebe, die sich in den Andern und den Andern in sich umwandelt. Die Liebe ist die Kraft des höchsten Geistes, welcher in den vernünftigen Geist eingehend und ihn erhebend über alle Natur dahin bringt, daß er seine Einheit vermehre und sein Andersein identificiere. (Exc. VIII, 614.)

Die Liebe im Verhältniß zum Erkennen und zur Freiheit.

Jetzt erkennen wir nur theilweise und unvollkommen, dann aber, sagt der Apostel, werde ich erkennen, wie ich erkannt bin. Denn wer Gott liebt, der ist von ihm erkannt; je mehr er also liebt, desto mehr ist er erkannt. Und wie er daher durch die Liebe dem Liebenden erkannt ist, so erkennt er auch (durch die Liebe den ihn Liebenden). Denn das Lieben schließt das Erkennen in sich.

Die Liebe (charitas) ist das belebende Princip und die Vollkommenheit aller vernünftigen Handlungen oder Tugenden. Durch Liebe wird ein Geist mit dem andern verbunden. Sie machte, daß die Apostel Ein Herz und Eine Seele waren. Der vernünftige Geist ist frei, seine Frei-

heit heißt Wille. Wenn daher der Wille durch Liebe an etwas gefesselt wird, so ist der Geist durch das Band der Liebe an das Geliebte gebunden. Wenn nun der Geist nicht an dieses oder jenes sinnliche und zeitliche Liebenswürdige gefesselt ist, sondern frei von aller endlichen Gebundenheit sich allein zur Liebe hinwendet, welche das Belebende in allem Liebenswürdigen ist, — zu Gott, so bleibt er in der Einheit mit der unzerstörlichen Freude. Der in der Liebe gewurzelte Geist bleibt daher frei und unabhängig von jeder endlichen Gebundenheit, weil mit seinem Gott, der die Liebe selbst ist, vereint, ohne an irgend ein Geschöpf gefesselt zu sein, das aus sich nichts geben kann. Die Liebe ist daher die Verbindung unseres freien Geistes mit dem belebenden Leben. (Exc. VII, 574.)

Wenn der Wille in freier Liebe Den wählt, von dem er die freie Wahl hat, so vermehrt sich die Wahlfreiheit um so mehr, je größer die Liebe ist. Genau betrachtet ist die Liebe zu Gott nicht wie die Liebe zu einem Geliebten, der von der Liebe selbst verschieden ist, wo die Liebe und das Geliebte nicht coincidiren. Gott ist die Liebe; wer Gott liebt, liebt die Liebe. Wo nun die Liebe das Geliebte ist, bleibt die Seele frei, denn sie ist nicht an Dies oder Jenes gebunden, sondern bleibt in der Liebe, welche allem einzelnen Liebenswürdigen als Grund und Ursache vorangeht. (Exc. VII, 575.)

Die nach Wissen streben, lieben die Wahrheit, die sie suchen. Wenn du aber das liebst, was du suchst, liebst du etwas dir Unbekanntes und auch wieder nicht Unbekanntes, eben weil du es suchst. Gott ist die Wahrheit. Der Weg also, die Wissenschaft der Wahrheit oder der Erkenntniß Gottes zu erlangen, ist dieser, ihm zu nahen mit dem Geiste der Sehnsucht oder Liebe. Wenn man sagt, daß man nichts Unbekanntes liebt, so wäre dies wahr, wenn nicht Wahrheit und Güte coincidirten. Denn die Liebe, die Gott ist, wird, so sehr sie geliebt wird, eben so sehr auch erkannt; so viel erkennt der Liebende, als er liebt. Beachte hier die Coincidenz! (Exc. VII, 584.)

Die Kraft der Liebe.

Die Liebe ist stark wie der Tod. Wie dem Tode Alles unter dem Himmel unterworfen ist, so auch der Liebe. Unauflösliche Verbindungen knüpfen sich durch die Liebe. So lobenswerth daher die rechte Liebe ist, so tadelnswerth ist die verkehrte Liebe. Begierlichkeit, Zorn und alle Leidenschaften entstehen aus dem Mangel der wahren Liebe.

Jesus sagte: „Niemand kann zu mir kommen, außer der Vater, der mich gesendet hat, ziehe ihn.“ Wodurch zieht ihn aber der Vater? Durch Liebe, nach jenem Ausspruche: „in ewiger Liebe habe ich dich geliebt;

darum hab' ich aus Erbarmen dich an mich gezogen." Denn die Liebe ist eine geistige Wärme, die Wärme aber hat eine entwickelnde Kraft, wie wir sehen, daß sie die Kraft des Samens unter der Erde anziehe und ihn zum Keimen bringt. Sie löst das Schwere und zieht die Dünste in die Höhe; das angezündete Holz sendet sogleich die Flamme in die Höhe. So löst die Liebe den Geist des Menschen, den sie berührt, von aller Fleischlichkeit ab und zieht ihn in die Höhe. (Exc. VI, 544.)

Wirksamkeit der Liebe.

Blicken wir zum Himmel, so sehen wir alle Kraft desselben in der Sonne concentrirt; auf der Erde ist alle Kraft des Mineralreichs im Golde; in der Mitte von beiden sehen wir die wunderbare Kraft des Feuers. Ich sage nun, daß die Liebe in diesen drei sinnlichen Körpern ihr Abbild finde und daß ihre Kraft in ihnen sich abspiegle. Wie das Sonnenlicht alle Sterne erleuchtet und zu sich hinwendet, weil in ihm der Quell alles Lichtes ist, so verbreitet sich die Liebe über alle geistigen Naturen, zieht sie an sich, daß sie an ihrer Natur, die das göttliche und unvergängliche Leben ist, Theil nehmen. Sie müssen aber in ihrem Innern die Sonnenstrahlen aufnehmen, dann bleibt in ihnen keine Finsterniß. Der Mond, von irdischer Natur, nimmt den Sonnenstrahl in seiner Tiefe nicht auf, er ist daher nur auf der Oberfläche, welche der Sonne zugekehrt ist, erleuchtet. So nimmt auch unsere Seele, die sich am Horizont der Zeit und Ewigkeit bewegt, den Geist der Liebe nur in der obersten Potenz, wo sie der Sonne der Gerechtigkeit zugewandt ist, auf, weil nur diese reine und geglättete Oberfläche für den Lichtstrahl fähig ist, nicht aber nimmt sie ihn auf in der Tiefe, in Fleisch und Blut; denn der thierische Mensch faßt nicht, was des Geistes ist. — Ohne den Einfluß der Sonne lebt nichts. Alles nimmt an der Lebensbewegung Antheil, die von der Bewegung der Sonne im Zodiacus oder Kreislaufe des Lebens ausgeht. So sind im Himmel der geistigen Natur viele Kräfte, wie die Sterne am Firmamente, die alle von der Sonne der Gerechtigkeit ihr Licht haben, ohne welches sie ohne allen Glanz und Schönheit und keine Tugenden wären; denn der Tugend darf Ordnung und Zierde nicht fehlen (virtus enim absque ornato decore non est). Nur der Geist der Sonne der Gerechtigkeit bewirkt jenes göttliche Leben, welches die Kindschaft Gottes genannt wird. Der Werth des Goldes ist der Maaßstab für den Werth aller andern Metalle. So ist auch die Liebe der Maaßstab des Werthes aller Tugenden: so viel Liebe in ihnen ist, so viel Werth haben sie. — Die Wirksamkeit der Wärme, ohne die nichts lebt, stammt aus dem Feuer, das Alles durchdringt und in sich umgestaltet. Was wir sehen, ist

nicht reines Feuer, wohl aber feuerhaltig. So ist auch die Liebe an sich unerkennbar, aber sie liegt allen Tugenden zu Grunde, welche sie umgestaltet, reinigt und erneuert. Die Liebe ist wie der Stein des Gyges, der den Menschen unsichtbar macht; denn die Liebe deckt das Schmutzige und Nackte zu, sie deckt eine Menge Sünden zu, so daß kein Flecken sich zeigt. Die schwarze Kohle und das schwarze Eisen sind im Feuer nicht schwarz, sondern leuchtend; nur getrennt vom Feuer sind sie wieder schwarz. Schon die Liebe dieser Welt deckt die Mängel zu, denn der Liebende sieht die Mängel des geliebten Gegenstandes nicht, so lange er liebt; sobald die Liebe aufhört, sieht er sie. Aber die Liebe der Welt deckt die Mängel nicht wirklich zu, sondern verblendet nur und benimmt den richtigen Blick; denn der sinnlich Liebende urtheilt nicht nach wahrer Einsicht, sondern nach der Leidenschaft. (Exc. VII, 588—590.)

Die Liebe im Verhältnisse zu Glaube und Hoffnung.

Der durch die Liebe ausgedehnte und weiter (capacior) gewordene Geist bleibt in dieser Erweiterung, wie wenn eine Quantität Goldes, ins Feuer geworfen, eine erweiterte Masse bleibt. Diese Erweiterung, die durch das Gießen entstanden ist, bleibt, wenn das Gold an einen ruhigen Platz gelegt wird, obwohl sie, so lange der Fluß in Bewegung ist, durch eine entgegenwirkende Kraft verloren werden kann. So kann auch die Seele, die durch das Feuer der Liebe, durch Gießen d. i. Barmherzigkeit eine Erweiterung erhalten hat, diese in dieser Welt durch verschiedene Gegensätze und Erschütterungen verlieren. Wenn sie aber über dieser Welt in den Ort ihrer Ruhe gelangt ist, so verliert sie die erlangte Erweiterung nie mehr, sondern sie bleibt ihr immer. Glaube aber und Hoffnung vergehen; sie sind nur die Werkzeuge, durch welche jene Erweiterung hergestellt wird. Der Glaube ist der Ofen, der das zu schmelzende Gold aufnimmt. Die Hoffnung ist das Modell (dispositio) für die zu gießende Masse, in einem festen Behältnisse. Ist die Masse gegossen, so kümmert man sich weder um den Ofen, noch um das Modell. Die Liebe aber, welche die Seele erweitert, erweitert sie für die Liebe oder Gnade Gottes. Denn die Liebe ist weit genug für die Liebe des Geliebten; die Gnade ist ein Geschenk, das nur der wahrhaft Liebende erlangt. Wie die Liebe (amor) der Form sich öffnet, um die Form des Geliebten in sich aufzunehmen, und in Einheit mit ihm d. i. Gleichförmigkeit sich zu erfreuen, so ist die Charitas die Liebe der Liebe, welche Gott ist (sic charitas est amor amoris, qui Deus est). Die Liebe sucht daher, was Gottes ist, das Ewige: Wahrheit, Gerechtigkeit, Tugend ꝛc. Das

Gold im Ofen ſchmilzt nur durch das Blaſen des Windes. So ſchmilzt auch die Seele nicht, wenn nicht der hl. Geiſt die Süßigkeit der Liebe ihr einhaucht. Der verborgene Gott wird uns nicht lieblich und liebenswürdig, es werde denn von uns zuvor der liebliche Geruch empfunden, der von ihm uns mitgetheilt wird. Wie verborgenes Obſt durch ſeinen Wohlgeruch unſer Verlangen nach demſelben erweckt, daß wir es mit Liebe aufſuchen und als einen Genuß für's Leben erſtreben, ſo ſagte eine fromme Seele, ſie eile nach dem ſie feſſelnden Wohlgeruche der Salben ihres Geliebten. Finden ſich jene hohen Dinge, die Paulus aufzählt, in einem Menſchen ohne die Liebe, ſo ſind ſie nichts. Ohne die Liebe kann der geiſtige Menſch ebenſowenig leben, als das ſinnliche Leben ohne Wärme ſeine Lebensthätigkeit ausüben kann. (Exc. VII, 573.)

Liebe und Wiſſen.

Die Natur Gottes iſt für den endlichen Geiſt unbegreiflich; nur in Chriſtus wird er erkannt. In ihm erkennen Gott auch die Heiligen. Wie die Königswürde nur in ihrer Macht, dieſe aber nur in ihrer Wirkſamkeit erkannt wird, ſo auch die abſolute Größe nur in ihrem Worte und dem Geiſte aus beiden. Dieſes Wort aber wird nur durch den Geiſt erfaßt, der unſere Kraft ſtärkt, ſo daß in unſerem inneren Menſchen Chriſtus durch den Glauben wohnt. So in der Liebe gegründet, können wir mit allen Heiligen begreifen, welches die Länge und Breite, Höhe und Tiefe (Gottes) ſei. Indem wir in lebendigem Glauben Chriſtus anziehen, gelangen wir zur Ergreifung des Heils; denn das iſt die Form der Heiligkeit: die Form Chriſti. Chriſtus ähnlich ſind daher alle Heilige, die das Heil ergreifen. Beachte auch die folgenden Worte des Apoſtels: „zu erkennen auch die Alles übertreffende Wiſſenſchaft der Liebe Chriſti, um mit der ganzen Fülle Gottes erfüllt zu werden.“ Die göttliche Wiſſenſchaft iſt nämlich nicht ohne die Liebe. Der zweifelloſe Glaube führt zur Liebe und durch die Liebe zur Erkenntniß Gottes. Niemand kennt die Liebe als der Liebende; je mehr er liebt, deſto mehr erfaßt er die Liebe. Wie die Liebe immer wächst, ſo auch ihre Erkenntniß. Die Liebe, die im Herzen wohnt, lehrt daher ſich ſelbſt d. i. Gott erkennen. Die Liebe Chriſti lehrt uns die Wiſſenſchaft der Liebe, durch die der Menſch mit der ganzen Fülle der Gottheit erfüllt wird. (Exc. IX, 641.)

Wollte die Weisheit nicht, ſo würde ſie (die das Beweglichſte und Schnellſte iſt und Allem vorauseilt) nicht gefangen werden. Weil ſie ſich fangen laſſen will, ſo muß ſie durch Liebe gefangen werden, da ſie durch keine erſchaffene Kraft oder Macht gefangen werden kann. Wenn daher die Weisheit nicht durch Liebe gewonnen (placata) ſich ſelbſt in

die Seele des Suchenden herabläßt, um sich fangen zu lassen, so wird sie nicht erfaßt. Sie selbst aber ist es, die spricht: „Ich liebe, die mich lieben.“ Diese Weise kannten alle Jagd auf sie machenden Philosophen nicht; nur Christus machte sie uns bekannt, indem er lehrte, daß der Jäger, wenn er in Glaube, thätig in Liebe, sie verfolgt, Gnade findet in ihren Augen und sie sich ihm hingibt. (Exc. VI, 552.)

Ueber die Liebe zu Gott und dem Nächsten.

Die erste und größte und wahre Liebe (dilectio) ist die Liebe zu Gott (charitas dei); die andere ist ihr Abbild und heißt Liebe des Nächsten. Wenn die Liebe des Nächsten nicht Abbild der Liebe Gottes ist, so ist sie nicht vollkommen; denn nichts ist durch Theilnahme an dem Abbilde vollkommen, außer sofern es Abbild der absoluten Vollkommenheit ist; daher erfüllt die Nächstenliebe, sofern sie ähnlich ist der Liebe Gottes, den göttlichen Befehl; denn in ihr ist das, was erscheint, Aehnlichkeit, aber der darunter verborgene Geist ist die Liebe, den jene Liebe im Abbilde darstellt. Den Nächsten lieben heißt Gott in seinem Abbilde lieben. Liebe ich einen Menschen, der wie ich Gott zum Vater hat, so liebe ich in ihm den Vater. In der That sind daher die wahren Werke der Barmherzigkeit heilige Werke, weil sie aus reiner Nächstenliebe hervorgehen, bei welchen Gott der Beweggrund ist. Wer daher den Nächsten nicht um Gottes, sondern um eines zeitlichen Vortheils willen liebt, der erfüllt das Gebot nicht, der ist nicht in der Liebe Gottes, sondern seiner selbst, weil er nur sich im Nächsten liebt. Durch Liebe gelangen wir zur Erkenntniß Gottes. Wir wissen aber, daß Gott die Liebe ist, und die Liebe des Nächsten ihr Abbild. Durch die Liebe des Nächsten gelangen wir wie durch Abbild und Gleichniß zur Erkenntniß Gottes.

(Exc. VII, 588. 589. vgl. Exc. X, 658.)

Ueber die Nachfolge Christi.

Christus sagt, er gehe, wie von ihm geschrieben steht. Wir müssen also eilen, mit ihm zu gehen; denn er kommt vom Himmel und kann uns allein zum Himmel führen. Wir müssen also Eines mit ihm sein, weil er allein in den Himmel eingehen kann; er, der vom Himmel herabkam, kehrte auch wieder in denselben zurück. Wir müssen also gehen und Eines sein mit ihm. Wie das todte Fell, das du anziehst, mit dir zur Anschauung des Königs gelangt, so gehst du mit Christus in den Himmel ein, wenn du mit ihm vereinigt bist. Aber du mußt noch mehr mit ihm verbunden sein (als bloß äußerlich). Du mußt ein Glied von ihm

sein. Wie der Sklave keinen Act eines freien Menschen verrichten kann, wenn er nicht von der Sklaverei in die Freiheit versetzt ist, so auch nicht der Mensch, wenn er nicht von dieser Welt in das Reich Christi versetzt ist. Ist aber der Mensch einmal wie vom stürmischen Meere in den ruhigen Hafen eingegangen, so muß er weiter überlegen, wie er mit Christus gehen kann. In Christus findet er Alles; er ist der Sohn des Menschen und der Bruder Aller. Man findet ihn auf gleiche Weise in jeglicher Weise des menschlichen Lebens: der Diener als Diener, der Sklave als Sklave, der Lehrer als Lehrer, der König als König. Alles ist in ihm; — aber was ist er in Allen? — Gewiß ist, daß er der Demuthsvolle, der von Herzen Sanfte, der Gerechte und Friedfertige ist. So also mußt du wandeln und sein Joch auf dich nehmen, welches sanft und leicht ist. Lege darum ab die schwere Sündenlast, welche den Lauf mit Christus hindert! Wollen wir also mit Christus wandeln, so müssen wir darauf bedacht sein, wie wir heute gelesen und ihn haben handeln sehen. Zuerst müssen wir aus Egypten gehen und im rothen Meere abgewaschen werden und zwar gemäß dem Vorgelesenen, was wohl zu erwägen ist, damit wir ohne Murren das Brod des Himmels erhalten. Nach der Abwaschung und Buße müssen wir dann dem Erlöser entgegengehen und ihn in uns aufnehmen; dann mit Paulus entzückt werden über die Erkenntniß Christi und endlich durch Leiden Christo im Tode nachfolgen. (Exc. V, 469).

Ueber die Trennung von der Welt und die Freundschaft mit Christus.

Der Schüler (Scholasticus) trennt sich von der Welt und schließt sich an eine Zahl von Schülern an, sobald er hört, daß sein Lehrer ein Christ sei und die Welt verlassen habe, mit allem Vertrauen Christo folge und alle überflüssige Sorge für das Fleisch aufgegeben habe. Wer Christus nachfolgt, sucht das Himmelreich, welches das Leben des Geistes ist, und diesem Leben wird alles Andere beigegeben. Der Knabe braucht nicht darüber besorgt zu sein, was er am kommenden Tage esse, wenn er einen Vater hat, welcher weiß, was sein Sohn bedarf und welcher Alles in seiner Gewalt hat. Wenn der Mensch geistig beschäftigt ist, so ist er, wenn gleich unter einer Schaar lebend, von der sinnlichen Welt getrennt. Die das Evangelium des ewigen Reiches hören, haben diese Welt verlassen; die aber unter Menschen leben, hören und handeln von Dingen dieser Welt, und legen dadurch dem Geiste ein Hinderniß; denn wie eine verdorbene Luft den Körper verderbt, verdorbenes Wasser den Wein, verdorbenes Obst das übrige Obst und ein krankes Schaf die gesunde Heerde ansteckt, so befleckt diese Welt, in der keine Wahrheit ist, den Geist, der

nur durch Wahrheit sein Leben ernährt. Der Geist der Finsterniß hält mittelst der Gemeinschaft mit den weltlichen Dingen jene zurück, die zum Leben und zur Glückseligkeit sich erheben wollen. Mit dem Sohne Gottes dagegen kann man eine vollkommene Verbindung eingehen, weil er das Bild von Allem in sich trägt. Daher heißt er auch die Kunst des Vaters, voll der Bilder aller Dinge; denn er ist ein Spiegel ohne Flecken. Wir sehen, daß wenn eine Sache eine bestimmte Gestalt hat, sie nicht eine andere annimmt, der Spiegel aber, weil er keine hat, viele andere. So hat Gott als Geist nicht eine eigenthümliche Form eines Dinges und daher wahrhaft die Bilder von allen in sich. Mit ihm kann daher eine vollkommene und erfreuliche Gemeinschaft und Freundschaft stattfinden, weil er für alle Menschen paßt. Gott enthält Alles in sich, was man an einem Freunde sucht. An diesem sucht man Weisheit zur Belehrung, Schönheit zur Erheiterung, Reichthum zur Unterstützung, Kraft zum Schutze, Adel und hohe Würde zur Erhöhung. Alles das findet sich in ausgezeichnetem Grade in Christus. In ihm sind alle Schätze der Weisheit verborgen, er ist schöner als die Sonne; denn seine Schönheit bewundern Sonne und Mond; in seiner Rechten sind Schätze und Ruhm, Niemand kann seinem Willen widerstehen, da er erhaben ist über alle Völker. Es gibt keine dauernde Verbindung und Freundschaft, außer in Christus; denn jede Freundschaft besteht wegen irgend eines Gutes; es gibt aber kein reines Gut, außer Gott; jedes andere ist gemischt.

(Exc. VI, 545.)

Christus vergilt unsere Wohlthaten.

Wunderbar ist die Lehre Christi: willst du deinen Geist nähren, so nähre den eines Andern. Was du willst, daß man dir thue, das thue dem Andern. Sollte dir ein Anderer von Rechtswegen etwas leisten, was er jedoch nicht zu leisten im Stande ist, so wird es dir der vergelten, der die Gerechtigkeit selbst ist, Gott, welcher der Vergelter alles Guten ist, und nichts Gutes unvergolten läßt. Die Gerechtigkeit vergilt nicht unter Gebühr, da sie auf den Erfolg, nicht auf die That sieht (ad effectum, non ad hoc, quod ago, respiciens). Sie vergilt, wie es ihrer Erhabenheit gemäß ist, welche zugleich Güte, Mitleid und Freigebigkeit ist, mit dem Hundertfachen, sie gibt für Zerstörliches Unzerstörliches, für Blei Gold, für eine irdische Erquickung ewiges Leben. Wir Menschen alle sind in dem Einen Menschen Christus Brüder, welcher der Sohn des Menschen ist und das Band der Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen, der Schöpferin von Allem. Christus hebt allen trennenden Unterschied so auf, daß der Barbar und der Scythe in ihm nicht

verſchieden, ſondern Brüder ſind. Erweiſe ich daher einem Bruder in Chriſtus Barmherzigkeit, ſo erhalte ich in Chriſtus, welcher die Fülle der Gnade iſt, gemäß ſeiner großen Barmherzigkeit, Vergeltung. Was der Nächſte wegen ſeinem Unvermögen nicht vergelten kann, das vergilt der, in welchem unſer Nächſter ſtark iſt, Chriſtus, da in dieſem ſeine menſchliche Natur, welche die menſchliche Natur Chriſti iſt, voll der Gnade und des Reichthums iſt; denn meine menſchliche Natur iſt in Chriſtus mit ihrem Principe oder dem Worte, durch welches ich erſchaffen bin, vereint, und ſo auch die eines jeden Menſchen. Was daher dem Geringſten gethan wird, wird Chriſto gethan, da eines jeden, großen oder kleinen Menſchen Menſchheit in Chriſtus mit ſeinem Princip vereint iſt. Ein Jeder vergilt daher in Chriſtus nicht wie in einem Andern, ſondern als in ſeiner eigenen Menſchheit, welche mit dem Princip ihres Lebens verbunden iſt. So vergilt denn die menſchliche Natur (humanitas) verbunden mit dem Leben, göttliches Leben, da ich ſie mir in einem beſtimmten Menſchen zur Schuldnerin gemacht habe. Und es iſt Vergeltung des Lebens; denn wenn die Menſchheit ſelbſt in Chriſtus mit dem Leben vereint iſt, ſo nimmt ſie mich als einen Menſchen zur Genoſſenſchaft an, ſo daß ich als Menſch in meiner Menſchheit, die in Jeſu Chriſto iſt, die Theilnahme am göttlichen Leben, das mit der Menſchheit in Chriſtus vereint iſt, erlange. (Exc. III, 425.)

Begriff und Bedingungen des wahren Gebets.

Das lebendige Gebet iſt da, wo die reine Vernunft iſt, die das Wort des Geiſtes iſt; denn ohne das Denken (mens), das vom Gedanken (a memorando) ſeinen Namen hat, entſteht kein Gedanke. — Du denkſt das Leben, indem du den Begriff desſelben im Gedächtniß haſt. Wie könnteſt du ſonſt den Gedanken desſelben hervorbringen? Aus dem Gedächtniß und dem Worte geht dann ein Trieb und Verlangen nach dem Gedanken hervor. Im Gebete drückt ſich daher der Geiſt der Sehnſucht in Worten aus: in Worte ausbrechen heißt die Fülle des Verlangens ausdrücken. Dieſes Verlangen unſeres Geiſtes durchdringt den Himmel und gelangt bis zu den Ohren Gottes. Wer Erhörung finden will, muß wohl beachten, daß das Gebet alles Erſchaffene übertrifft, wegen unſeres vernünftigen Geiſtes, der (im Gebete) ſich ſelbſt ſteigert, wie ein Feuer, das ſeine Kraft durch Bewegung erhöht. Wenn du die Sache recht beachteſt, ſo weicht dem Gebete die Natur, die Bewegung des Himmels und jede Creatur. Es betete Elias und es regnete nicht und Alles verdorrte. Er betete wieder und es regnete und die Erde wurde fruchtbar. Er betete, und Feuer, deſſen natürliche Be-

wegung nach Oben geht, fiel vom Himmel herab. Stand nicht die Sonne in ihrer regelmäßigen Bewegung stille, in Folge des Gebetes? Das Gebet hat also eine gewisse Allmacht in sich, nicht vermöge unseres Geistes, sondern jenes Geistes, welcher in dem unsrigen ist; denn aus der Bewegung des Feuers entsteht die Sehnsucht. Es liegt in unserm Geiste eine gewisse Macht, den göttlichen Geist in sich zu denken (concipiendi), wenn anders unser Geist in der gehörigen Verfassung ist. Er begreift nämlich nicht ohne Glaube: was wir nicht glauben, das verwerfen und verachten wir. Der Glaube also, daß du von Gott erlangen könnest, um was du bittest, muß vorausgehen. Du darfst z. B. nicht zweifeln, daß Gott Alles möglich sei und daß er alles Gute reichlich mittheilt. Du bittest und du erhältst. Du mußt aber auch für sein Geschenk empfänglich sein: du verlangst Erleuchtung und hast nicht die dichte Finsterniß in dir verscheucht; du betest um Keuschheit und gibst nicht den Umgang mit unkeuschen Weibern und die Reizmittel der Wollust auf; um Mitleid und bist doch nicht mitleidig, sondern nährest Groll gegen deinen Nächsten; um zeitliche nicht nothwendige Güter, und hast nicht den frommen Sinn zu ihrer guten Verwaltung; um Ehrenstellen, aber es fehlt dir die Armuth des Geistes, wodurch jene für dich nur ein lästiger Dienst, für Andere eine Quelle des Segens werden. Die Empfänglichkeit deines Geistes für die Aufnahme des Geistes Gottes, welcher die Liebe ist, besteht in dem Aehnlichwerden mit ihm; denn die Aehnlichkeit verbindet. Willst du den Geist der Wahrheit, so mußt du die Lüge hassen, denn Unähnlichkeit trennt. So wird dein Geist fähig zur Aufnahme des guten Geistes, wenn er Alles, was diesem entgegen ist, nicht nur nicht liebt, sondern verabscheut. (Exc. VII, 588.)

Gebet ist Nöthigung Gottes.

Satan versucht uns, damit wir verleitet werden, Gott zu versuchen, wie es in den s. g. Rechtfertigungen der Unschuld (purgationes) durch heißes Wasser, glühendes Eisen, Zweikampf ꝛc. geschieht, die der Satan angibt, um die Menschen zu täuschen .... Gott darf nicht versucht werden, es darf nicht seine Macht, Weisheit, Wahrheit auf die Probe und somit in Frage gestellt werden.

Beten sollen wir zu Gott, er möge unserer Bedrängniß, und zwar wenn es nicht auf natürlichem Wege ausreicht und menschliche Hülfe nicht zu Gebote steht, auch sogar in wunderbarer Weise zu Hülfe kommen. Immer jedoch müssen wir beisetzen, wie Christus auf dem Oelberge: Dein Wille geschehe! Wisse, daß Gott nicht durch Versuchen, sondern durch Gebet genöthigt werden soll. Es ist dies eine Art von Coincidenz der

Gegensätze: Das Gebet wird Nöthigung (oratio fit coactio). Gott wird durch das anhaltende Gebet genöthigt, wie das anhaltend bittende Weib vom Richter Lossprechung erhielt. Wieviel das anhaltende Gebet eines Gläubigen vermöge, hat Christus an eben diesem Weibe, der Apostel Jacobus am Beispiel des Elias gezeigt. (Exc. IX, 649.)

Belehrung über Anwendung des Vater unser als Gebet in jedem Anliegen.

Wenn die Kirche im Missale oder Pontificale einige Gebetsformeln gegen Gewitter, verpestete Luft u. dgl. festgestellt hat, müssen wir diese Formeln beobachten. Wo sie aber nichts Specielles festgesetzt hat, müssen wir die allgemeinen Gebete auf den besondern Zweck anwenden. Wo keine gut anwendbaren allgemeinen Gebetsformeln sich finden, da machen wir uns mit Hülfe des Gebetes des Herrn selbst ein Gebet. Ein Jeder kennt das Gebet des Herrn, das Alles, was wir von Gott erbitten können, in sich begreift, und kann es in frommer Absicht auf besondere Fälle anwenden. Willst du z. B. eine den Früchten günstige Witterung, so sagst du: Vater unser! und fügst dann demüthig bei: „Herr, du heißest mich von dir das tägliche Brod bitten, und den allezeit nothwendigen Lebensunterhalt. Um diesen nun als deine Gabe zu erhalten, nimm ungünstige Witterung, Hagel, unmäßigen Regen, allzugroße Kälte u. hinweg!“ Wünschest Du von Gott einen guten Bischof, so fängst du wieder an: Vater unser! und fügest dann bei: „Weil du, o Gott! befiehlst, daß wir alle Erquickung des Lebens nur von dir verlangen und die Weisheit oder dein Wort die Nahrung der Seele und das tägliche Brod des vernünftigen Geistes ist, darum, o Gott! damit meine Seele genährt werden möge vom Wort des Lebens, gib uns, o Gott! einen guten Bischof, der verständig ist und dich liebt, der uns unaufhörlich und täglich nähre.“ Willst du andere Bedürfnisse von Gott dir erbitten, wie Gesundheit, Frieden, Liebe u. dgl., so kannst du unter dem Namen des Brodes alles dieses von Gott erbitten. (Exc. VI, 546.)

Erklärung des Vater unser.

Je allgemeiner (communior) eine Sache ist, desto besser ist sie. So ist der Tastsinn besser als jeder andere, weil ihn auch Diejenigen haben, die der andern Sinne entbehren; sind alle andere Sinne zerstört, so ist doch noch Leben da; mit dem Tastsinn hört auch das Leben auf. So ist unter Sein, Leben, Denken das Sein das Allgemeinere und daher Bessere, denn Alles hat ein Verlangen zu sein. Das Gebet aber ist

noch allgemeiner; [1]) denn das Sehen geschieht durch die Augen, das Hören durch die Ohren, das Denken durch den Geist, das Lieben durch den Affect, das Beten aber durch dieses Alles. Denn das Wort Gottes hören heißt beten, das Himmlische lieben, die Officien singen, alles das ist beten, gemäß jenem Spruche: „Der hört nicht auf zu beten, der nicht aufhört Gutes zu thun.“ Jeder hat seine besondern Pflichten, das Gebet ist die Pflicht Aller.

Das Gebet ist stärker als alle Geschöpfe. Die Engel oder Intelligenzen bewegen die Weltkörper, die Sonne und die Sterne. Das Gebet aber ist stärker, denn es hemmt diese Bewegung, wie das Gebet Josua's die Sonne stillstehen machte. Es ist stärker als die Einflüsse der Sterne, stärker als das Leben, das ohne Nahrung nicht bestehen kann. Aber das Gebet hat ohne Nahrung lange Zeit Heilige am Leben erhalten, wie den Elias, Moses u. A. Es ist stärker als jede Creatur, denn keine kann die Creatur in den Schöpfer verwandeln (transformare), das Gebet des consecrirenden Priesters kann es. Es ist mehr als Almosen und Fasten; denn wer auch kein Almosen geben oder fasten kann, kann doch beten, wenn auch nur im Herzen, wenn er stumm ist oder den Todeskampf kämpfet, nach jenem Worte: „Mein Gebet ist beständig vor dem Herrn.“

Erklärung des Vater unser, in Fragen und Antworten.

1. F. Warum lehrte unser Lehrmeister uns beten?
   A. Wegen der ausgezeichneten Kraft des Gebetes.
2. F. Warum hat er ein so kurzes Gebet gemacht?
   A. Weil er der einzige Lehrmeister ist.
3. F. Warum fängt es an mit: Vater, und nicht mit Gott oder Herr?
   A. Weil der Vater nichts abschlägt.
4. F. Was bedeutet: unser?
   A. Daß Jeder denselben Vater anbete, daß wir uns als Brüder bekennen und Einen Gott verehren.
5. F. Was bedeutet: der?
   A. Daß Gott ganz unbeschränkt ist (absolutus ab omnibus).
6. F. Was bedeutet: du bist?
   A. Daß er allein ist und daß das absolute Sein das väterliche ist, aus dem Alles stammt.
7. F. Was bedeutet: in?
   A. Daß er, der von Allem unbeschränkt, in Allem ist.

---

1) Es scheint hier der Contexť mangelhaft zu sein und einige Zwischengedanken zu fehlen.

8. F. Was bedeutet: den Himmeln?
   A. Daß, wer in den Himmeln iſt, in Allem iſt, weil die niedere Natur in der höhern iſt.
9. F. Was bedeutet: Vater unſer?
   A. Daß wir einmüthig (unanimes) beten ſollen.
10. F. Was bedeutet: der du biſt?
   A. Den Unterſchied zwiſchen Gott dem Vater und einem zeitlichen und veränderlichen Vater.
11. F. Was bedeutet: in den Himmeln?
   A. Daß der Vater eigentlich dort iſt, wo es keine Veränderung gibt.
12. F. Was bedeutet: Vater unſer, der du biſt in den Himmeln?
   A. Daß wir uns Alle im Gebete an Einen und denſelben wenden ſollen.
13. F. Warum hat er uns beten gelehrt?
   A. Damit wir bekennen, daß wir Alles aus Gnade beſitzen.

Erſte Bitte.

1. F. Warum heißt die erſte Bitte: geheiligt werde dein Name?
   A. Weil darin die Erleuchtung unſeres Geiſtes liegt.
2. F. Was bedeutet: geheiligt werde?
   A. Daß wir deßwegen auf der Welt ſind, damit wir ſeine Herrlichkeit erkennen und er von uns geheiligt (verherrlicht) werde.
3. F. Was bedeutet: Name?
   A. Name iſt die Kenntniß oder Offenbarung des Vaters, — der Sohn oder die Gleichheit.
4. F. Was bedeutet: dein?
   A. Der Name, der des Vaters Name iſt, iſt der Sohn, in dem Sohne wird der Vater benannt.
5. F. Warum ſagte er: geheiligt werde dein Name?
   A. Weil die Heiligung in der Aufnahme des Vaters und des Sohnes beſteht.

Zweite Bitte.

1. F. Warum fügte er die zweite Bitte über das Reich bei?
   A. Auf die Kenntniß des Vaters und des Sohnes folgt Friede und Glückſeligkeit, und dies iſt das Reich.
2. F. Warum ſagte er: zu uns komme?
   A. Damit wir wiſſen, es ſei zukünftig und nicht von dieſer Welt, weil dieſe den Geiſt nicht faſſen kann.
3. F. Was bedeutet: Reich?

A. Ein Reich ist eine Einheit oder Verbindung; diese kommt dem hl. Geiste zu.

4. F. Was bedeutet: dein?
A. Daß man wisse, es sei ewig und gleicher Substanz (consubstantiale) mit dem Vater.

5. F. Warum sagte er: zu uns komme dein Reich?
A. Weil der Betende für das Reich fähig ist, wie der Körper lebensfähig, wenn die Seele hinzukommt.

Dritte Bitte.

1. F. Warum fügte er die dritte Bitte bei: dein Wille geschehe?
A. Weil die vorausgegangene Bitte nicht in Erfüllung geht, wenn nicht sein Wille geschieht.

2. F. Was bedeutet: geschehe?
A. Das „Geschehe" oder „Werde" ist das Wort Gottes, wie z. B. „es werde Licht".

3. F. Was bedeutet: Wille?
A. Es ist der heilige Geist.

4. F. Was bedeutet: dein?
A. Der hl. Geist ist aus dem Vater, als seinem Urquell.

5. F. Was bedeutet: dein Wille geschehe?
A. Die Allmacht Gottes.

6. F. Warum setzte er bei: wie im Himmel, so auch auf Erden?
A. Weil im Himmel nur der Wille Gottes geschieht.

7. F. Warum sagte er: wie?
A. Daß sich diese Welt in der Aehnlichkeit mit der andern bewegen soll.

8. F. Was bedeutet: im?
A. Daß der Wille Gottes innerlicher als das Innerlichste ist (intimior omni intimo).

9. F. Was bedeutet: im Himmel?
A. Er sagt nicht: „in den Himmeln", damit wir einsehen, daß wir bitten, wie der Wille in unserm innern Menschen redet, so möge er vom äußern Menschen vollzogen werden.

10. F. Was bedeutet: auch?
A. Daß der Wille in dem Einen Menschen Einer sei aus der Verbindung zweier Naturen.

11. F. Was bedeutet: auf (in)?
A. Daß dieser Wille in uns als die bewegende Natur sei, die von Innen heraus treibt.

12. F. Was bedeutet: Erden?
A. Daß der Mensch aus Erde ist.

Vierte Bitte.

1. F. Warum fügte er die vierte Bitte bei: Unſer tägliches Brod gib uns heute?
   A. Weil zur Erlangung des Erbetenen das Brod nothwendig iſt.
2. F. Warum ſagte er: Brod?
   A. Um das auszudrücken, was wir als gemeinſam und nothwendig erkennen.
3. F. Was bedeutet: unſer?
   A. Weil wir für Alle bitten und es wird uns gegeben.
4. F. Was bedeutet: täglich?
   A. Weil es immer nothwendig und immer zu erflehen iſt.
5. F. Was bedeutet: übernatürlich (supersubstantialem)? [1])
   A. Daß der Menſch nicht vom Brode allein lebt, ſondern von jedem Worte, das aus dem Munde Gottes kommt, und dies iſt das übernatürliche Brod.
6. F. Was bedeutet: gib?
   A. Daß wir unſer Brod nicht anders haben können, denn als ein Geſchenk; die es haben und nicht als Geſchenk, haben fremdes Gut genommen, wie die Wucherer, Diebe und Räuber.
7. F. Was bedeutet: uns?
   A. Daß wir in der Kirche ſind.
8. F. Was bedeutet: heute?
   A. Daß wir es immer und ohne Unterbrechung bedürfen, da es das Leben iſt. [2])
9. F. Was bedeutet: unſer tägliches Brod?
   A. Daß wir um ein anderes nicht bitten ſollen.
10. F. Was bedeutet: gib uns heute?
    A. Daß wir nicht Einmal, ſondern zu jeder Zeit darum bitten ſollen.

Fünfte Bitte.

1. F. Warum folgt die fünfte Bitte: Und vergib uns unſere Schulden?
   A. Weil die Vergebung der Sünden nur den in Chriſtus Eingegliederten zu Theil wird, der uns die Vergebung der Sünden verdient hat.
2. F. Was bedeutet: und?

---

1) Während es ſcheint, als ſei hier in das Vater unſer willkührlich ein Wort eingeſchoben, das nicht in demſelben ſteht, unterliegt es keinem Zweifel, daß nur die Faſſung der Frage eine nicht ganz gelungene iſt. Es hätte die Frage paſſender etwa ſo geſtellt werden können: Was hat „Brod“ noch für eine weitere Bedeutung?

2) Dies ſcheint ſich auf das übernatürliche Brod zurückzubeziehen.

A. Weil Beides zugleich geſchieht, die Eingliederung in Chriſtus und die Rechtfertigung.

3. F. Was bedeutet: vergib?
A. Weil die durch die Sünde gefeſſelte Seele nur durch einen Stärkern befreit und erlöst werden kann.

4. F. Was bedeutet: uns? (d. i. den in Chriſtus Eingegliederten.)
A. Daß es außerhalb der Kirche keine Sündenvergebung gibt.

5. F. Was bedeutet: Schulden?
A. Daß wir Alle Schuldner und der Gerechtigkeit Gottes verfallen ſind.

6. F. Was bedeutet: unſere?
A. Daß nichts unſer iſt als die Sünde; denn außer derſelben haben wir nichts, was nicht Gott gehört.

7. F. Warum iſt beigeſetzt: wie?
A. Damit wir nichts Ungerechtes von Gott erbitten; denn wer bittet, daß ihm vergeben werde, und nicht vergibt, deſſen Bitten iſt ein Widerſpruch.

8. F. Warum wird: auch beigeſetzt?
A. Damit die Aehnlichkeit der Beziehung mit Rückſicht auf die Gleichheit der Gerechtigkeit ausgedrückt werde.

9. F. Warum folgt: wir?
A. Weil, wenn Einer in der Kirche beleidigt wird, Alle beleidigt werden; deßhalb muß die Vergebung durch Alle erfolgen.

10. F. Warum heißt es: wir vergeben?
A. Unſer Vergeben iſt ein Abbild der wahren Vergebung, wenn wir verzeihen und Gott die Beſtrafung (vindictam) überlaſſen.

11. F. Was bedeutet: Schuldigern?
A. Daß wir denen vergeben, die uns für zugefügtes Unrecht Genugthuung leiſten und überdieß körperlich gezüchtigt werden ſollten.

12. F. Was bedeutet: unſern?
A. Weil ſie uns und einem Jeden Genugthuung leiſten und zum allgemeinen Beſten geſtraft werden ſollten.

Sechste Bitte.

1. F. Warum heißt die ſechste Bitte: und führe uns nicht in Verſuchung?
A. Weil wir nicht überſehen ſollen, was beſonders nothwendig zu erbitten iſt.

2. F. Was bedeutet: und? (das Verbindungswort.)
A. Daß wir mit Demjenigen zu unſerm Beſten verbunden und vereinigt ſeien, von dem wir alle Hülfe erwarten.

3. F. Warum folgt: nicht?
A. Damit er dem Feinde alle Gewalt, uns zu ſchaden, nehme.

4. F. Was bedeutet: und nicht?
   A. Daß er uns nie von ihm, dem wir feſt anhangen, getrennt werden laſſe.
5. F. Warum ſetzen wir bei: uns?
   A. Weil wir ſelbſt es ſind, die im Guten befeſtigt, und gegen das Böſe geſchützt zu werden bedürfen.
6. F. Was bedeutet: führe uns?
   A. Weil es keine Fähigkeit, gut zu handeln, gibt, wenn er ſie nicht gewährt, noch eine Macht der Verſuchung, wenn er ſie nicht zuläßt.
7. F. Was bedeutet: in?
   A. Daß in ihm Alles und er in Allem iſt; oben im Himmel und unten auf der Erde, und in allen Abgründen iſt ſeine Macht.
8. F. Was bedeutet: in Verſuchung?
   A. Ein vom Wolfe angegriffenes Schaf kann ſich nicht befreien und wenn es auch vom Hirten befreit wird, ſo wird es doch verwundet. So wird auch, wer der Verſuchung preisgegeben wird, vom böſen Feinde verwundet, wenn er auch, nachdem die Zulaſſung vorüber, befreit wird, wie wir an Petrus, der der Verſuchung überlaſſen war, deutlich ſehen.

Siebente Bitte.

1. F. Welches iſt die ſiebente Bitte?
   A. Sondern erlöſe uns von dem Uebel. Amen.
2. F. Warum: ſiebente?
   A. Weil die Siebenzahl die Zahl der Ruhe und nach Entfernung alles Uebels Jeder im Guten ſeine Ruhe findet.
3. F. Was bedeutet: ſondern erlöſe uns von dem Uebel?
   A. Daß uns das Gute wie ein Licht beſcheinen möge, denn das Licht leuchtet nicht, ſo lange nicht die Finſterniß entfernt iſt, und das Gute geht nur denen (irradiat) auf, die vom Uebel befreit ſind.
4. F. Warum folgt: ſondern?
   A. Weil man vom Böſen ſich abſondern ſoll (adversandum).
5. F. Zu wem ſagen wir: erlöſe uns?
   A. Zu dem, der allein erlöſen kann, der ſprach: „ich verwunde und ich heile, und Niemand kann aus meiner Hand hinausfallen.“
6. F. Was bedeutet: uns?
   A. Daß Alle für ſich Gutes erſtreben.
7. F. Warum ſagen wir: von?
   A. Weil der, von dem Alles, jedes Sein iſt (est ens omne), das ſich ſcheidet von dem Nichts und nicht Seienden.

8. F. Warum schließen wir die Bitte mit dem Worte: von dem Uebel?

A. Weil wir alles Uebel ausschließen und ausscheiden müssen, damit in uns alles Gute Frucht bringe.

9. F. Warum schließen wir das ganze Gebet mit: Amen?

A. Weil wir von Gott die Bekräftigung in allem Guten erflehen müssen. Denn hat auch ein Wesen das Erbetene erhalten, so macht es doch geringe Fortschritte, wenn es im Guten nicht befestigt (confirmatur) wird.

10. F. Warum ist das Amen das Letzte in den Bitten?

A. Weil Gott selbst das Amen ist und die Bekräftigung aller Bekräftigung. Wer daher am Schlusse sagt: Amen, bittet Gott um die Erlangung des Zieles und um die Bekräftigung von Allem.

So bekräftige uns denn in allem Guten Gott, der alles Gute übertrifft und alles Gute verleiht! Amen. (Exc. VI, 549—552.)

Eine andere Erklärung des Vater unser.

Die auslegung über den pater noster, von her nicolas von Cusa, Cardinal und pischoff zw Brixen.

Jesus in einer allerdiemütigsten menschhait war wärer got, und also waren seine wort und lere auch war, und übertreffent dye anderen all; und darumb so ist der pater noster in ainer ainfeltigkeit der wort wegreiffend die höchst ler und weishait. Wann gleich als die gothait in der menschhait Cristi verporgen lag, also ist all wegreiffliche weyshait verporgen in den ainfältigen worten der ler Cristi, die nyemants gar gegründen mag auf disem ertreich. Ein yeglich mensch hat ein unergänklich speis auf dieser sichtigen Wellt in der verporgenen weishait gotes unter den worten und sinnlichen zaichen als der kröstèn mensch wartend ist ainer ewigen speis des obristen verstäntlichen Lebens offenbarung an (ohne) alle zaichen oder mittel der kranken sinnlichait. Darum ist es, daß ein mensch mag nach der gnad gotes ein klarär und höcher verstäntnuß haben in den worten des pater nosters, denn der ander, als ainer klarär augen hat dann der ander, die sune an zesehen, und wiewol ein yeglicher in sainer ainfalt eine sünderliche genügliche süßigkait in demselben gepet haben mag, so ist doch, daß got ainem ainen vortail wider den andern geben hat ainen yeglichen ze nütz, und darum lernet ainer den andern und sy begeren von einander zü lernen.

Mein verstäntnuß des pater nosters zu diser Zeit ist hie nach geschriben und getraw daß solich verstäntniß soll in mir gemert und beklärt

werden von tag zü tag, als ich auch in dir von got des begeren pin. Es ist ze wissen daß ein gepet get nach der wegirde und der pegirlich will get nach dem hoffen, wann was der mensch nit hofft, des pegert er nicht; aber die hoffnung volgt dem glauben und verstäntnüß. Nyemants hofft, das er nit geglaubt oder ways, und darum so uns das obrist gepet haben dye obristen pegirde, hoffen und glauben; und das ist, daß du für dich setzen solt in dem pater noster ze suchen. Wann nun unser verstäntnüß ist genaigt die warhait ze wissen, so findest du, was du glauben sollt in der warhait ye got und den creaturen, und wann du den glauben der warhait funden hast, durch den du erleucht wirdest, warzu menschlich wesen kömen mag zü seiner völkommenhait, so hoffest du auch darzu ze kömen, und wann du findest, daß solich völkommenhait gut ist, so wegerest du derselben, und pitest nach dem du dy selben versteest, und hoffest daß du darzu kommen mügst. Und also unser verstäntniß zu der warhait genaygt findet ein erläuchtung in dem pater noster ze wissen in ainem stäten glauben, was dy warhait sey: zu dem ersten von dem anbeginn und ursprung aller ding, von dem ausfluß aller ding von got, von dem mittel des widerfluß aller ding und von dem ende. Der ursprung ist die göttliche natur in den worten: vater unser der du da pist in den Himmeln, geheiligt werdt dein nam, zü köm uns dein reich. Der ausfluß in den worten: dein will geschech als in dem Himmel und in der erden. Das krefftig mittel in den worten: unser täglich prot gib uns heut, vergib uns unsre schuld als wir tun unsern schuldigern, nit verlayt uns in wekorung. Das ende in den worten: sundern erlös uns von übel. Amen.

Der ursprung ist uns aufgetan in ainem glauben in den worten: vater unser; in dem hoffen der verstäntnüß in den worten: geheiligt werdt dein nam; in wegirt des guten in den worten: zu kom uns dain reich. Der ausfluß der creaturen wirt uns offenbar in seiner ordnung in den worten: dein will geschech in dem Himmel und in der erden. Unser wandlung hye in der zeyt wil haben ein krefftige speis, und eine ringerung der schwären pürd, des, dardurch wir leyden hindernüß, ein sicher wegweis und eine beschirmung im weg. An die vier punkten kan nyemants wol gewandeln. Der erst punkt ist in den worten: unser täglich prot gib uns heut, der ander in den worten: vergib uns unser schuld, der dritt in den worten: als wir tun unsere schuldigern, der viert in den worten: nit verlayt uns in Bekorung. Das ende aller wandlung ist zu dem guten begriffen in den worten: Sundern erlös uns von übel. amen.

Die natur, die gnad und glorie und alles, das der mensch wegert zu wissen, wye des möglich ist uns auf disem erdreich in der ordnung,

als die maiſter von den höchſten ſynnen des begreiffen mögen, iſt alles ze finden in diſem heiligſten gepet, darin nichts übrigs, nichts ze wenig iſt, nichts ze ſchwär, nichts ze leicht, nichts ze lang, nichts ze kurz, nichts an ſach und rechte ordnung iſt, da das erſt das erſte ſoll ſeyn, das lezt das letzte, wann der Artikel: Vater unſer, der du piſt in den himmeln mag kainen vor ym leyden, und der artikel: geheiligt werd dein nam get auß dem erſten, und der dritt aus dem zweyten vorgenannten. Der artikel: dein will werd, geet aus den, die vor ym gennt, und alſo pis an das ende, ein yedlicher in ſeiner ordnung. Diß aller heiligſtes und höchſtes gepet leg ich mit dem kürzten alſo aus.

Vater unſer. Ein vater iſt ein natürlicher erſter und öbriſter urſprung und iſt allain ein anbeginnen aller unſer, des beweiſt das wort: unſer; wann ains iſt nit unſer, ſundern unſer iſt viel, aber vil haben ainen urſprung, als uns die zal des weiſ't. Zehen oder zwanzig iſt mer dann ains und iſt vil, aber deß zehen zehen ſind, oder zwanzig zwanzig ſind, des haben ſy von ainem. Zehen iſt nit anders, dann ains zehnmal, und darumb wär ains nicht, zehen möchten nit geſein, und alſo ſind zehen von ainem, und haben von yn (ihnen) ſelber nichts, Sondern was ſy ſind, des iſt von ainem, und iſt in ym nichts dann ains. Darumb ſo ſein wir alle, wie vil unſer ſein, von ainem und ſeyn wir nichts von uns, und was wir ſein, des ſeyn wir in dem vater, an den wir nit ſein mügen, und alſo haben wir wie all Creaturen von ainem vater und in ainem ſeyn, aus den worten: vater unſer. Darnach volgt: du piſt. Da merk: ſeyt der vater iſt, So iſt er das weſen aller ding, wann alle ding von ym und in ym ſind, und alſo iſt got alles, das da in yedlichem iſt, das da iſt.

Und darnach volgt: in den himeln. Durch die himel verſtee ich die obriſten creaturen, und alſo lerent mich diſe ainfeltige wort, wie got der vater iſt in allen dingen, wann er iſt in den himeln. Die obriſten creaturen das ſind die verſtäntlichen naturen, die haben in irer krafft und macht die undriſten als die bewegleich lebendig natur. Der paum hat in ym die untreſt element; und das ſinlig leben der tier begreift yn ym des beweglich leben, und darumb wachſet und nympt zu das tyer als der paum. Die vernünftig natur begreifft dye ſinnlichen, als in den menſchen, und die verſtändig himliſch natur begreift in yr die redleich (rationalis) als in den engeln. Und darumb iſt ain got der vater, in dem alle ding ſind in den hymeln. So iſt er in allen, und iſt ain got vater in vil himeln, und ſind vil himliſch naturen, in den ein ainig ainfeltig got vater ungetailt und unvermengt iſt. Daraus du merkſt wie diß ertreich der ſynlichait iſt vern von der erkäntniß gotes, wann er in den himeln der obreſten verſtäntnüß iſt, und daſelbs wirt erfunden mit

den augen der verſtäntlichen naturen, die wir auch in unſer ſelen haben; wann er eine obreſte geiſtliche natur iſt, die unſer ſynnliche und leipliche augen nit ſchauen mügen. Und alſo merk, daß got der vater iſt das weſen aller ding, und iſt in yedlichenn alſo, als in allen und in kainem weſend, aber wegreifflich und merklich; ſo iſt er in den himeln der verſtäntlichen naturen.

Geheiligt werdt dein name. Ein nam iſt ein kantnuß. Von dem namen haben wir underſchidliche bekanntnüß, und ſo der nam je paß bedeutt, das da genannt wird, ſo er ye rechter und warer iſt. Und darumb ein warhaftiger nam iſt ein recht geleichnüß des genannten; und iſt als ein begreifflich wort, das da fleußt aus macht der verſtäntnüß. Alſo iſt der nam got des vaters ein obriſt wort, gleich der verſtäntlichen naturen des vaters; und wann der nam allergleichiſt iſt dem vater (und der obriſt nam iſt, der nicht warer, rechter und gleicher ſein mag), ſo mag der nam nicht mynner ſein dann der vater. Wann wär er mynner, ſo möcht (könnt) er mer ſein, denn er wär, und alſo wär er nit der obriſt warhaftigſte nam. Seyt aber, daß er gleich dem vater iſt, ſo iſt er gleich got, als der vater. Aber got der vater iſt ein ainig urſprung aller ding, als oben geſchriben ſtent; derumb muß der name, der dem vater gleich iſt, derſelb ainig got ſein, der der vater iſt; wye wol der name der vater nicht iſt, an (ſondern?) des vaters name, den wir um deßwillen, daß er iſt von dem vater, als ſein obriſte gleichnüß nennen mügen den ſun. Nym ein gleichnüß in der ſinnlichen gepurt, da der ſun iſt von dem vater. Kain ſun auf diſem ertreich iſt ſeinem vater alſo gleich, er möcht ym noch gleicher ſeyn. Alſo kain ding mag dem andern nymer ſo gleich ſein, es möcht ym noch gleicher ſeyn. Und wann nur die alleröbriſt und warhaftigiſt gleichnüß iſt allein des vaters ſun oder name, darumb iſt alle gleichnüß auf diſem ertreich gemengt und vermiſcht mit ungleich und iſt gotes vaters nam auf diſem ertreich nit ze finden yn ettwe gleichem an große ungleichheit. Und wann nun got nit erkannt mag werden anders, denn in ſeinem namen, ſo iſt daß wir hoffen, daß wir derzu kommen mügen, daß wir In über unſer verſtäntnüß bekennen, in dem daß got der vater uns in ſeinem namen erleuchtet, daß wir in hailigen. Wann wenn wir heiligen ſeinen namen, das kömpt aus dem Licht, das uns geben iſt von dem Vater, darin wir ſehen ſeinen namen über all namen. Wann wir den namen alſo ſehen, dann ſo heiligen wir in über alles, das da heilig, war und recht iſt; wann wir ſehen, wye der name der war nam iſt und der gerecht nam der obriſten gleichnüß und der Spiegl der wayshait, darin got der vater allein geſehen und erkannt mag werden, und daß alles, das da genannt iſt im himmelreich und im ertreich hat kainen waren namen, an gepreſten, abgang

und ungleichhait, aber anders ist es in disem namen, und das darum kain dingk mög erkannt werden in der warhait anders dann in dem namen. Also lernet uns Christus piten, daß der name geheiligt werd durch uns, darine begriffen ist die unergrünt lere zu kommen in die erkänntnüß gotes, derzu wir nyt kommen mügen von uns, sondern von gnaden gotes, die uns heiligt, daß wir auch heiligen mügen den namen der erkänntnüß gotes über alle erkänntnüß. Und wenn also unser verständnüß allain gotes namen heiligt, und in keinen andern dingen lust noch rue findet oder suchet, so hat der mensch, des (was) er pitet von got in den worten: geheiligt werdt dein nam.

Darnach volgt: Zu kom uns dein reich. Ein reich ist ein verainigung. Ein künigreich ist ein verainigung in einem künig. Ein gotesreich ist ein verainigung in got. Das gotliche reich ist die gotlich und obrist verainigung, die nicht mag mer gesein. Die verainigung des vaters und des suns, der dem vater allergleichist ist, ist die obrist verainigung. Aus einem und seinem gleichen kämpt verainigung als aus ungleich tailung, und darumb so kümpt aus einem und seinem allergleichisten die obrist ainigung. Die obrist ainigung, die nit mer mag sein, muß got sein; wann alles, des da ist, des es sein mag, des ist got; und was got nit ist, des mag durch got anders sein, dann es ist. Aber got allain ist alles, des da gesein mag. Also ist die obrist verainigung got, den wir nennen den heiligen geist, der da kümpt von ainen und seinem gleichen, das ist von dem vater und von dem sun. Also merkst du, daß des vaters reich ist die obrist verainigung, der heilig geist. Und darumb, wann der mensch erhebt wirt in die bekanntnüß gotes in seinem namen, und also gesehen hat, deß got allain der allerbegierlichist ist und das oberst gut, so findet er, daß got des reich ist aller wunne und freuden, und die lieb ist aller lieblichkeit, und daß allain in dem reich ist der heilig ewig frid und verainigkait stätiklich, und deß außer dem reich ist alle lieb vergänklich gemengt mit layd, und aller frid unstätiglich gemengt mit unfrid und alle frewndtschaft und verainigung geprechenlich. Darumb so sullen wir mit großer begird piten, daß des reich zu uns kom darin uns nichts gepresten mag, sondern ewiglich sälig sein. Wir piten des, daß uns des reich zuköm. Darin versteen wir, daß wir glauben sullen, wie wol wir creatur sein und auf disem ertreich leben in vil gepresten und creatur beleiben müßen, daß uns doch das fridsam untötlich reich zukommen müg. Und also werden wir gelernet von Cristo, daß wir begreifflich sein, gotes kinder ze sein, und daß uns gottes reich zukomen mag zu einer ewigen erbschafft, und daß wir an uns haben ein untötlichait, zu der gotes reich komen mag. Wir werden auch gelernet, daß unser oberste hoffnung sein soll zu besitzen das reich der ewigen frew-

den. Und indem, daß wir piten umb das reich, werden wir gelernt, daß uns got des reich von gnaden geben mag, und daß wir kein recht, des zu fordern haben, wann wir sein als von uns selbs kinder des zorns und der zwitracht und der sünden, das ist der tailung, wann sündt kümpt von sündern, das ist tailen. Darumb so seind wir nit als von uns selbs geporen zu dem reich des fridens und verainigung, sondern allain von gnaden. In dem aber, daß cristus uns lernt got darumb zu piten, versteen wir, daß got darumb gepeten wil werden, und daß seine gnad uns das dann nit verzeichen wil. In dem aber, daß du gelernet pist zu sprechen: zu kom uns dein reich, darin merkestu, daß gotes reich ist zukünfftig nach diser vergänklichen zeit, und daß deß reich diser welt, das nun ist, in dem wir nun sein, unbegreifflich ist des reichs gotes, und daß du gedullt haben solt in diser wellt und harren mit großer begird gotes reich nach diser welt; und also schick dich in dem reich, da du nun ynnen pist, dich also got ze lieben und zu verainigen, daß dir gotes reich zukomen müg. Indem aber wir piten, daß sein reich uns zukom, darin merkestu, daß du zu gotes reich nit anders kümpst, dann daß das reich gotes zu dir käm. Als unser leib kümpt nit anders zu dem leben, dann wann das leben der sel zu ym kümpt.

Also hastu des erst tayl des heiligen paternosters in dem kürzten, und versteest wol aus dem, daß die ler Cristi unzergründen ist. Nun merk noch aus den dreyen Artikeln, die ich dir also ausgelegt hat, wie du von diser wellt dich zu got keren sollt. Du findest zu dem ersten auf disem ertreich vil dings, stayn, tyer, paum ꝛc. Dernach siehst du, daß die vil ungleich sind. Ein stayn ist einem tyer ungleich, und ein tyer ist einem paum ungleich, also daß kein ding dem andern gleich ist. Darnach siehst du, daß alle ding gesundert und getailt sind, die sterne da oben, die erden hyn nieden, die fisch in dem wasser, die vögel in der luft, und ist hie ains getailt von dem andern. Die drew ding merkt ein yedlich mensch wol auf disem ertreich, vil ungleich und gesündert, und aus vil kümpt ungleich, und aus yn paiden kümpt gesundert oder getailt. Will du nun zu got komen, merk den ursprung von vil, des ist ains. Seyt nun vil in ainem verainigt sind als in yrem ursprung, so ker dich von vil zu ainem: so magst du sprechen: vater unser, der du pist in den himeln. Darnach merk, wie ungleich gleich ist, des ist in gotes sun. Darumb ker dich von ungleichem und unrechtem zu dem gleichen und rechten, so keresst du dich zu gotes sun, und magst wol piten: geheiligt wert dein nam. Darnach merk, wie alle taylung und sünderung verainigt ist, des ist in dem waren frid, das ist in dem heiligen geist. Darumb ker dich von aller sünderung und tailung der sünden, die da tailen zwischen dir und got und deinen nägsten, das sey in zernen

oder haß zu der verainigung der lieb und des friedes; so magst du wol piten: zukom uns dein reich. Und die weg sind dir not und sind auch genuck.

Dein will werd als in dem himel und in der erden. In disen worten werden wir gelerent, daß alle ding von got ausfliessent nach dem willen gotes und daß alle ding haben ires wesens kain ander sach, dann gotes willen. Daß der himel himel ist und die erd erd ist, und ein mensch ein mensch ist, das ist um anders nichts, dann daß got also des wil. Darum in dein, werde und wille fließen alle dinge von dem vater in ir wesen. Das ist nit anders, dann daß alle ding sein das alles, das sie sein, von ainem driwaltigen got, von dem vater, in seinem wort, des ist der sun; mit seinem willen, das ist der heilig geist. Darumb merk, daß in den dreyen worten: dein will werd alle ding in iren ausfluß verzeichnet sind; von got dem vater in den wort dain; von got dem sun in de wort: werde; von got dem heiligen geist in dem wort will; und als die drey wörter bezeichnent die dryvaltigkait, und in den worten die heilig drivaltigkeit bedewtet wirdt. Also hat ein yedlich ding, das da ist, ein pild gotes und der heiligen dryvalt in ym, durch welche pilde das ding ist, wann kain ding nichts anders ist, dann als fern und als vil es gotes pild ist. Merk mit fleiß dise drew wort: dein will werd, die dir geben in der heiligen drivalt den ausfluß aller ding zu versteen. Wann wildu wissen, wye der mensch mensch ist worden, so wirdest du sie gelernt, daß du bekenneſt, daß kain ander sach ist, dann daß gotes des vaters will werden ist. Also nym es in allen dingen.

Darnach volgt: als in dem himel und in der erden. Daraus merkst du die ordnung aller ding; wann alle ding, die got beschaffen hat, sind sie wenannt. Mit der ordnung ist sie genannt der himmel, die erden und damit ein end. Da merk ein oberste himlische natur, die geistlich ist, ein undriste yrdische natur, die leiplich ist, und ein mitteleiche natur von disen paiden verainigt, die da himlisch und irdisch ist, als die menschlich natur, die ob ir hat die himlischen englischen natur, und unter ir hat irdische natur, das ist alle natur der elementen. Daraus merkeſt du, wie alle natur unter dem menschen haben kain gemeinschafft mit der himlischen geistligen natur, und daß darumb got, der in dem himel ist, durch sy nit erkannt wird, merklicher wann sy sein aus der erden; die ist ir aller gemaine mutter, und werden daraus erhaben die andern element, und aus den elementen werden stain und beweglich und sinnlich natur erhaben; und wann die natur ist irdisch von der muter, so ist sy der himlischen undertänig. Aber die himlisch ist geistlich und got gleicher und darumb edler, wann in der verstäntlichen natur finden wir ein geistlich wesen verstäntnüß

und willen. Das weſen iſt genaigt zu der ewigkeit und untötlichait, die verſtäntnüß iſt genaigt zu der warheit, der will zu dem guten. Alſo findeſt du, wie die himliſch geiſtlich natur iſt ein ſchein gotes und der heiligen drivaltigkait; ein ſchein gotes des vaters, der ewig iſt in ſr. untötlichkait; ein ſchein des ſun gotes in der verſtäntnuß in der warhait, die da erſcheint in der verſtäntnuß, durch die dy verſtäntnuß hat den glanz der wiſſenhait zu der warhait; ein ſchein des heiligen geiſts yn dem willen, der von dem licht des heiligen geiſts anders nit pegerdt, denn das gut iſt. Alſo pegert der will nichts denn gut, wann gut fleußt von dem heiligen geiſt; und hat des begeren zu dem guten von dem ausfluß des heil. geiſts, als auch die verſtäntnuß zu komen zu nichts andern denn zu warhait aus dem ausfluß von dem ſun gotes genaigt iſt. — Und alſo die menſchlich natur, verainigt von den himliſchen und irdiſchen naturen, findet in dem geiſt ſeiner ſelen die himliſch naigung zu der untötlichkait, zu der warhait und zu dem guten über ſich zu got; und in der irdiſchen ſinnlichen natur findet ſy ain naigung unter ſich zu dem vergänklichen, unwaren, ſcheinenden gut; alſo daß die geſatzt ungleich und wider einander ſind. Darum lernet uns Criſtus piten, daß der wil gotes werde in der erden als in dem himel, daß die ſinnlich fleiſchliche natur ſich kere zu der verſtäntlichen und weleibenden in der gehorſamkait verainigt. Das iſt darumb, wann alſo (weil ſo) iſt der menſch ganz über ſich in dem himel ſeiner verſtäntnuß, da got wanend iſt im freyen wandeln. Und aus dem, daß wir ſolichs piten ſein, bekennen wir, daß wir von uns ſelbs franker natur ſein; und mügen an die gnad gotes dem fleiſch und der ſinnlichait nit widerſten, und aus irdiſcher natur, mag ſy die himliſchen geſetzt, durch welch ſy der götlichen ewigkait tailhaftig wird, nit empfahn an götliche genad, die doch got wiliglich geben will, wann wir mit ynnigkait piten ſeyn: dein will werd, als in dem himel und in der erden. Alſo das und ander vil großer ler in den worten uns von Criſto Jheſu geoffenbaret ſind.

Unſer täglich prot gib uns hewt.

Wyr haben vor gepeten, daß unſer irdiſche Natur in die gehorſam käme der gaiſtlichen himliſchen naturen. Wann nu ſöliches umb gepreſten der naturen nicht geſchehn mag, wir haben dann ein ſpeis, dye unß täglich und an unterläß ſpeis und ſterke, und dieß iſt, das Criſtus uns lernet, daß wir got piten um die ſpeis des lebens, dardurch wir geſpeiſt werden, krafft ze haben, und des todes und aller geprechenlichait ledig ze ſeyn. Wann nun in uns verainigt ſeyn zwo natur, ein himliſche und ein irdiſche, ſo piten wir um das nottürftig prot zu paiden naturen, das iſt umb das himliſch prot, darin das himliſch untodlich leben iſt über alle ſelbſtentigkait aller creaturen, als der evangeliſt Matheus ſchreibt, und um

das prot aller notturfft, die uns als heut, als in diſem ſinnlichen leben täglich zukomen mag.

Nun haben wir verſtanden hyevon, daß die verſtäntlich geiſtliche natur wirt mit der warhait und dem wort gotes das iſt mit dem ewigen gotes ſun, der die weisheit iſt, untötlich geſpeyſet. Darumb piten wir, daß das wort ein ſpeis werde unſer menſchlichen natur. Nun muß ein ſpeis verainigt werden mit dem, der da geſpeyſ't wirdt, anderſt ſo iſt es kein ſpeis, und darumb piten wir, daß die warhait oder das wort gotes unſer natur verainiget uns gegeben werd, wann das iſt das prot, in dem wir das untötlich leben haben mügen, und iſt unſer prot unſer natur; darumb piten wir, daß got uns unſer prot geb das iſt Jheſum Criſtum in unſer herz des lebens geb als ein ſpeis des lebens; und wirt unſer prot uns gegeben zu einer ſpeis des lebens, wann wir Jhn in unſerm herzen mit ganzem Glauben für ein ſpeis des lebens empfahen; wann alſo dann verainigt ſich unſer leben in unſrer aignen menſchlichen natur in Criſto, in welchem unſer natur dem götlichen leben untötlich verainiget iſt; und alſo ſein wir dann geſpeyst in unſerm brot, das uns got alſo geben hat.

Merk nu, wye dyſe wort: unſer täglich prot dir zu dem erſten offenbaren, daß ſölich unſer prot iſt, und darnach, daß es uns zu dem leben not iſt, und daß wir ein hoffen haben ſüllen, daß wir damit geſpeyst werden, und daß das nyt, dann mit gotes gnaden geſchehen mag, und daß got mit andacht und liebe darumb gepeten wil ſeyn, und dann geben wil — das alles beweiſent uns die wort des gepets.

Da merk auch, was darzu gehört, daß der menſch das leben haben mög, wann es iſt not, daß er Criſtum hat, der das himliſch prot iſt. Aber Criſtus wirt nyemant, wann durch den glauben, daß er ſey das prot des lebens, und die hoffnung und lieb und eine gnadenreiche gabe gotes. Merk hye: ſeyt Criſtus ein ſpeis iſt des lebens, ſo vollbringt criſtus in uns und erſtätt all geprechen, als die ſpeis erfüllt die notturft; und darumb ſo iſt Criſtus eine ſpeis aller ſpeis in aller volkomenhait, all gepreſten zu erſtatten; und alſo, was uns gepriſt, es ſey in dem weſen, in der gerechtigkeit, weishait oder warhait und in dem frid, der lieb oder guthait, das finden wir alles in diſem prot. Darauf beweyſen wir unſer begird zu dem prot, und unſer glauben und hoffnung und liebe werden gemeret. Alſo iſt daß got uns diß prot alle tag geben iſt, und das iſt das obriſt, heiligiſt ſacrament, daß wir mit großer lieb und andacht als die obriſt und höchſte gotes gab in dieſem gepet begern und empfahen ſüllen. Nun verſteeſt du wol, daß der menſch zu dem ewigen untötlichen leben zu beſytzen oder begreiffen des oberſt gut anders, dann in Criſto Jheſu, darinn all unſer gepreſten erfüllt ſein, nicht komen

mag, Sondern daß wir alle in Im volkomen werden und in Im erſteen von dem tod und verainigt werden dem leben, wann er iſt das lebendig prot, das über alle ſubſtanzien und ſelbſtſtäntigkeit aller creaturen iſt, und ſind in Im all creaturen in irer obriſten volkomenheit, und er iſt der vorgank und das haupt aller hoffnung gottes, und ſind alle werk gotes in Im, und er iſt ein anbeginne und urſprung, der ausfluß aller creaturen, und das mittel des widerfluß und das ende aller volkomenhait; wann die menſchlich natur in ihr verainigt all creaturen die himliſchen und irdiſchen, und die iſt in criſto gotes ſun verainigt. So iſt criſtus das ende aller volkomenhait, wann er iſt allain der höchſt. Daraus merkeſt du, daß er nie iſt ein ſpeis, dye ſich keret in unſer natur, als ein leiplich ſpeis, wann er allain der obriſt iſt, Sundern er iſt ein ſpeis des lebens, die uns in ſich verainigt, und in ſeinem leben uns lebendig macht, als deine ſel iſt ein ſpeis eines natürlichen lebens deinem leibe und allen deinen glidern, nit daß die ſel ſich ker in den leib und die leiblich natur an ſich nem, ſundern daß die ſel verainigt in ir deinen leib und alle deine glieder. In der verainigung ſo lebt der leib in dem leben der ſel. Da merk, daß alle creaturen, die da zu dem ewigen leben komen, ſind als glid eines leichnams criſti; in denen iſt das leben criſti alſo, daß in Ihnen nit anders lebt dann criſtus; und iſt das nicht anderſt, dann daß die vernünfftigen creatur verainigt ſind in ainen leib, der in dem leben Criſti verainigt iſt.

Nu ſich eigentlich: Wildu daß Criſtus in dir leb, ſo mußt du in Im verainigt ſein; als wolt dein finger, daß dein ſel in im lebt, ſo muß dein finger verainigt ſein dem leib, und durch den leib der ſel. Wann ſcheideſt du den finger von der ſel, durch daß du den finger von dem leib ſcheideſt, ſo ſchaideſt du in von dem leben; und alſo ſiehſt du, daß du verainigt mußt ſein Criſto, ſolt du leben. Aber die verainigung mit Criſto mag nicht geſein, denn du ſeiſt in dem leib Criſti verainigt, das iſt in der heiligen ſanung der kriſtenlichen kyrchen, und darumb pitet du: unſer täglich prot gib uns hewt. In dem daß du ſprichſt: unſer, ſo wekennſt du, daß du der ſamung verainigt biſt. In dem, daß du ſprichſt: prot bekennſt du ein lebentige ſpeis, dardurch du wurdeſt verainigt in Im. In dem daß du ſprichſt: gib uns hewt, bekenneſt du, daß diſe ſpeis wird nit gegeben ainem, der da geſündert iſt, ſunder vil, die da mit einander verainigt ſind. Darumb merk aus der ler Criſti, daß dir der gelaub und ſacrament und all tugend nit helfen mügen, daß du zu dem ewigen leben kömpſt, du ſeyſt dann ein glid des leichnams der glaubigen Criſti in einer verainigung. Du ſolt auch merken, wie du gelernet wirſt alle tag an unterlaß zu piten, wenn gleich als deiner ſele einfluß den glidern deines leibes alzeit not iſt, ſüllen deine glider leben, alſo iſt deiner ſel alzeit not diß himliſch prot, und das merkeſt du wol aus dem wort täglich und

dem wort heut. Wann ist das prot täglich not, und piten wir, daß uns das prot, deß wir täglich nottürftig sein, hewt geben werd, so bekennen wir auch, seyt es uns zu allen tagen not ist, daß wir in alle tag darumb piten sullen, wann wir in der zeit diß sinnlichen lebens als wegkertig wandrär zu dem himlischen leben bedurffen der speis, an die wir nit zeitlicher leben mügen. Und also lernet uns Cristus, daß wir um das prot biten sullen. Nu merk, daß Cristus ist unser prot, als wir zu Im wandernd sein, und wird uns-gegeben in seinem wesen, in seiner weishait und seiner güthait, nachdem uns nur dann möglich ist, in diser wandlpären zeit zu empfahen.

Wann nu diſe unsre fleischliche augen in diser sinnlichen wellt Cristum, der untötlich und nach der urständ vom tod mit tötlichen augen unsichtiklich ist, von seiner allerwesentlichen und unbegreifflichen geistlichen klarhait wegen, von welcher natur wegen Cristus ein geistlich speis ist unsrer sel: So ist, daß Cristus uns unter der gestaltnuß des prots in diser wandlung uns gegeben wird, da wir Jn nit gesehen mügen mit den sinnlichen augen, Sunder mit den augen des glaubens. Und also ist Cristus warhaftig unter der gestaltnüß des prots in dem sacrament und ist alles das dadurch die sinn ansehen, khosten, schmecken oder riechen, wegreiffen mit den war leichnam Cristi, sundern die warzeichen oder sacrament des leichnams, der da ist, und mit dem glauben der verstäntnüß allain gesehen wird. Das ist die obrist gab gotes zu unser speis uns wandrärn gegeben, pis wir aus diser wellt der sinnlichait zu den himeln der verstäntnüß kommen, da wir Cristum nicht verdekt unter den sacramenten und nit mit dem glauben, sunder in der warhait, als er ist, schawen werden. Umb das prot piten wir und süllen es empfahen mit ganzem glauben, allergrößter hoffnung und mit voller lieb. Jn dem glauben sollen wir Cristum unter den sacramenten warhaftig empfahen, daß er ganz und warhaftig sei unter aller gestaltnüß des protes in allen sacramenten und tailen, als unser sel unsichtigklich ist warhaftig und ganz in allen unsern glidern und in einem yedlichen; als ein angesicht in vil augen, die das sehen, und ein wort in vil ören, die das hören, und ein kunst in vil maistern, die das künnen, und ain warhait in vil verstäntnüß, die sie merken, und als unser sel nit wechst, wenn wir klain sein und groß werden, sunder der leib allain; daß auch also Cristus nicht größer ist unter der gestaltnüß des großen oder des klainen protes oder unter vil oder wenig sacramenten.

Wir süllen auch hoffen, daß wir von dem glauben kömen werden zu der warhait, und süllen also Cristum empfahn mit großer lieb, daß wir Jm verainigt werden durch die lieb als unserm höchsten gut und haile.

Jn seiner weishait wird uns Cristus gegeben in seiner lere; wann

in lere des maisters ligt die kunst der maisterschafft. Darumb so finden wir Cristum in seiner lere, und des beweyset uns die ler des heiligen pater noster, da Cristus innen ist, wann die ler Cristi ist vor aller weishait vor aller tugend und nit zu verpessern als der maister.

Nu merk in disen worten: unser täglich prot gib uns hewt: Nachdem wir wandlpär sein, lernet uns Jhesus, daß wir unbesorgt süllen sein, wann got unser notturfft uns zu disem leben geben will von tag zu tag, pis wir von hynnen kömen. Darumb süllen wir kainen fleyß haben yn girikait, vil pey einander haben und besitzen yn zeitlichait, wann also wären wir nit wandrär, sundern innwonär diß ertreichs, oder daß got nit wiße, was wir not haben, und uns das in der zeit nit geben müg. Wir werden auch gelernet, daß wir von got nichts piten söllen, dann das täglich nottürftig prot, wann er wirt uns anders nit erhören, und kümpt uns die über notturfft zu, daß uns die von got nit kümpt als um unser willen, sundern umb der notturfft willen, den armen und durftigen durch dich zu behelfen, auf daß du wissest, als du got pitest umb das täglich prot, daß dann sölich prot, das got gibt, nit dein allein, sondern unser ist, das ist derer, die des nach dir bedürffen sind, und ob du das prot, das du dein notturfft hast, nicht gemain macheſt den durfftigen, so ist ein zaichen, daß du sölich prot mit unrecht und zeitigkeit gesamet hast und unrecht besitzest, und got unwürdig pist, der dir und einem yedlichen notturfft bestellt zu geben, da du wider seinen willen als ein ungetrewer diener den armen goteskindern ir tail verhallteſt. In diser und andrer ler Cristi, in disem heiligen pater noster und den heil. evangelien gibt uns got Cristum, der der weg, die warhait und das leben ist. Got gibt uns auch ein speis unsrer wandlung in dem leben Cristi, darin wir in unsrer wandlung gespeist werden, wann was uns notturfft ist zu wandeln, das finden wir da. Ist unser wandlung gebrechenhafftig in hoffart, so finden wir in der diemütigen wandlung Cristi ein speiß, wollen wir die vordern (sein), begeren und zu uns nehmen, so ist dise not und diser gepreſt der hoffart abgenommen, wann wir unser leben spiegeln in dem leben Cristi. So sehen wir, was uns gepriſt und was wir tun söllen. Wollen wir wandeln zu Cristo in das ewig leben, so süllen wir uns fleyßen auf diesem ertreich zu wandeln als Cristus gewandelt hat, und süllen umb unser selbs hayl willen den weg nit versmähen, den Cristus got und mensch umb unsres hayl willen nach der menschhait, in der er uns gleich ist, gewandert hat; und ob du als gantz den weg nit gehalten kanſt oder magſt, so ist doch not, daß du dem weg in sölichem fleyß volgeſt, daß du zu dem end, da Cristus ist, geraichen mügſt. Läßt du aber den weg und kereſt ym den ruck, so pist aus dem weg des lebens in dem weg des tods, und kümpſt nit zu Cristo. Da

merk, wie du in deiner wandrung aus den werken der wandrung Cristi gespeist wirdest; und ob du umb disse speis nit pitest noch empfahest, so wird dir gepressten das lebendig prot, und das ist, das du aus den vorgeschriben worten merken magst.

Und vergib uns unser schuld.

Cristus lernet uns, daß wir got piten sullen umb vergebung unser schuld. Darinn merken wir, daß wir all umb unser natur wegen mit schulden bestricket sein, und seyt nun, daß jederman nach der ler Cristi also piten soll, so bekennet auch ein jederman schuldig zu sein, und ist die schuld unser, wann sy ist unser natur. Darumb ist sy gemain einem yedlichen, und ist got kain sach oder ursach unser schuld, wann sy ist unser, und darumb piten wir vergebung unser schuld. Daraus merk, daß got allain die schuld, die wir wider ihn geborcht haben, vergibt, wann wir in innigklich piten sein. Da lern, daß du glauben solt, daß got den sünder rechtfertigen mag und sein schuld vergeben, und wir kain schuld, groß noch klain, ausgenommen. Da merk auch, daß gotes mächtigkeit ist sein parmherzigkeit, und durch seiner gnaden parmherzigkeit macht er aus dem ungerechten den gerechten, als er durch seine allmächtigkeit macht aus nichts ettwas und aus dem toden den lebendigen, aus einer natur die andere, aus wasser wain nach seinem willen, wann sein will ist seine macht, und was er will, das mag er thun und muß geschehen. Merk auch, daß kain Mensch verzweifeln sol an der parmherzigkeit gotes, sondern eine hofnung haben in ainer gantzen stätigkeit, daß got ym vergeb, wann Cristus lernet dich piten vergebung der schuld; möcht dir aber nit vergeben werden, so hätt dich Cristus nit gelernet, daß du hoffen solltest vergebung und darumb piten. Du solt auch merken, wie diß gebet anhebt mit ainem „und", wann es spricht: und vergib uns. Das und stricket und pindt diß gepet zu dem nächsten vorgeschriben: unser täglich prot gib uns hewt, und vergib uns unser schuld, wann vergebung der schuld mag uns nit werden an das prot; Sunder mit der verainigung in dem himlischen prot. Durch den glauben mügen wir piten vergebung der schuld, wann wir haben als von uns eine verschulte und versündigte natur, dye allain in Cristo gerainigt ist; und also mag die gnad der rainigung von den sünden in unser natur nit kömen, denn durch Cristum, der all unser bresten erfüllet und bezallt, doch ob wir in seiner lieb verainigt sein; also daß uns die quittanzie und genugtuen unsrer sünden erlösung dann werden mag, wann uns Cristus mit seinem verdienen verainigt ist, in dem wir all in unsrer natur genug getan haben, und also werden wir pilleich von got erhöret. Merk auch, daß du pitest, vergib uns unser schuld, wann wer da geschaiden ist und gesündert von den andern und maynt für sich allein zu piten, und nit für die andern,

der mag nit ſprechen: vergib uns, und darumb erwirbt er nicht; wann wir lernen hye, daß vergebung der ſünden iſt in der ainträchtigkait der heil. ſamung der Criſtenlichen kirchen, auſſer welchen kirchen mag der glaub Criſti nyemands helfen, daß er von ſeinen ſchulden erlöst müg werden.

Als wir tun unſern ſchuldigern.

In diſem heiligen pater noſter, darin alles, das uns not iſt, zu einer ler begriffen iſt, finden wir nit anders, das wir tun ſollen, dann in diſen artikel, der da ſteet: als wir tuen unſern ſchuldigern. Darumb ſo findt hye alle geſätz Criſti, die wir ſollen begreiffen, das iſt vergeben. Criſtus lernet uns, daß got uns nit vergibt anders, dann wie wir vergeben.

Da merk, daß Criſti Geſätz iſt, daß du tueſt andern, als du willſt dir getan haben. Das außweiſen die wort: vergib uns unſer ſchuld, als wir vergeben unſern ſchuldigern. Bitet du aber got, daß er dir vergeb, und vergibſt du nit, ſo verſageſt du dir ſelber. Dein ſchuldiger iſt gotes creatur, als du piſt, und got wil den von dir erledigt haben, als wol als dich dünkt dich gut ſein, daß got an dir tue ſölichs, das du nit wilt tun an deym ſchuldiger. Wie piſt du denn wirdig vor got das gut der vergebung ze empfahen, piſt du nit gut, das ſelb zu tuen. Merk wie ein vernünftiges und klares geſätz das iſt, das yedermann pilleichen tuen muß und verſteet. Wer got pitet, daß er ym vergeb, und vergibt nicht, und glaubt, daß ſein gepet erhört werde, der glaubt, daß got nit got ſey, und daß unrecht recht ſey, und bös gut ſey. Wer aber glaubt, das Criſtus uns lernt, daß got vergeb, als wir vergeben, der hat einen rechten glauben zu got, daß er der gerecht und peſt got ſey, und mag der Menſch aus ſeinen werken der vergebung hoffen, daß ym von got vergeben werd und mit lieb darumb piten. Daraus merk menſch, daß dir hye ein ainig weg wirt aufgetan, dadurch du wiſſen magſt, ob du von got erhöret werdeſt, und goteskind ſeyeſt, das iſt, ob du vergebeſt deinen ſchuldigern klärlaich und nicht tragſt zu yn anders, dann lieb.

So iſt an zweifel, daß du ein gantz getrawen magſt haben, daß du von got vergebung aller deiner ſündt erworben haſt und ein kind des ewigen lebens ſeyſt, wann dir gepriſt kain geſätz zu erfüllen, wann in der lieb deines nächſten, die in der vergebung der ſchuld in den werken beweiſ't wird, iſt die volkomenhait aller geſätz.

Nicht verlayt uns in bekorung.

Hye werden wir gelernet, ob wir wol der geſätz ains erfüllt hätten und vergebung unſrer ſünden erworben, ſo ſein wir doch nit ſicher, daß wir weſteen und nit fallen in die ſchuld durch das in laytten der Beko-

rung. Das iſt, daß die bekorung dann anhebt, wann wir der ſündt ledig ſein und ſüllen glauben, daß wir behüttet mügen werden von got, daß wir beſteen und nit fallen, und hoffen, daß wir deezu komen mügen, und des mit Innigkeit von got piten, und alſo ſprechen: nit layt uns in bekorung, als wollten wir ſprechen: her, kain betrügnüß under einer geſtaltnüß des guten in ſeiner bekorung gewollt hab mich zu verlaytten, es ſey denn daß du ſölichs verhengeſt, und yn dem daß alle Ding durch dein verhengnüß oder willen geſchehen, ſo bit ich dich, nit zeuch ab die hannt deines ſchirms vor pöſer bekorung, ſo mag ich nit fallen; aber durch das abziehn deines ſchirmes layteſt du mich in bekorung, als diſe Sune durch daß ſy untergeet, giebtſye uns die nacht, darin wir nit ſehen.

Merk auch, wie wir wider in die ſünd fallen, wann wir werden gelaytt von einer bekorung eines ſcheinenden gutes, das uns fürbracht wirdt yn der ſynnlichait von der ſichtigen welt, oder in der vernunft von den pöſen geiſt, der verkehren iſt, die verſtäntnüß von der warhait zu verlaytten; und wann wir zu got nit fliehn, daß er uns behütt und beſchirme, So werden wir verlaytt, bis wir in die bekorung kömen, und die aufnehmen für gut. Alſo ſein wir dann von got, der das obriſt gut iſt, gewallen in das betrogene ſcheinbar gut. Da haben wir kainen andern weg nicht wider dann nach der ler Criſti got zu piten, in aller bekorung, daß wir nit verlaytt werden, nach den worten des heiligen gepets.

Sunder erlöß uns von übel.

Hye in diſen letzten worten haben wir aus der ler Criſti daß wir in diſer welt an dye böſen bekorung nit ſein, wann wir ſein, da das übel iſt. Von dem piten wir erlöſung. Darinn bekennen wir ain ander reich zu ſein, da das übel nicht iſt, ſunder allain das obriſt warhafftig und ungemengt gut, und daß unſer erlöſung vom übel iſt die erlöſung von diſer ſynnlichen ſchalkhafftigen wetrogen welt, und begeren der glory des ewigen guts, darin wir allain erlöſ't mügen ſein von allem übel, wann außerhalb der obriſten glory iſt kain ſtat des lauttern, unvergänklichen, ſtäten gutes. Wir piten umb die Erlöſung. Darinn gelauben und erkennen wir, wie wol daß wir nu in dem leben der ſinnlichen welt ſein, und aus der anders denn durch den tod nit komen mügen, daß nach diſem ſynnlichen tod wir ain weſen haben mügen in ainem ſtäten ewigen gut, und hoffen darzu zu kömen, und mit großer lieb ſein wir piten und pegeren darzu zu komen, wie wol diß an den ſynnlichen tod nit geſein mag. — Und darumb ſo iſt unſer ſynnlichait in dieſem gepett in die geiſtlichait unſrer verſtäntnüß bezücket; und der will gotes als in dem himel unſrer verſtäntnüß iſt als in der ſynnlichen erden, wann der gantz menſch iſt gantz über ſich in got bekert yn begerung zu ſchayden und

erlöſ't zu ſein von diſem zeitlichen pöſen leben, auf daß er pei got, der das gut iſt und davon got von dem guten genannt iſt, in ewigkait ſein müg.

Merk hye: wer nit gerne ſterben wollt des ſynnlichen tods, darumb daß er zu got käm und bittet erlöſung von übel, der erwirbt nichts, wann er pitet wider ſein herz; und wer diſe pöſe wellt lieber hat dann got, der beleibt geſchaiden von got und von dem guten und iſt in ewigkait in dem übel, darauß er nimmer mer erlöſ't mag werden. Und darumb iſt diß gepet des menſchen der recht unbeflekt und ungemengt lieb tragend weg zu got; wann wer da ſetzt got für ſein zeitlich leben und für alles das geſchaffen iſt, und das got nit iſt; der bittet um die erlöſung von diſem krancken vergänklichen leben, darumb daß er müg bey ſeinem allerliebſten gut ſein, an welches gut er nit begert zu leben, wann er verſtet, daß er nicht enlebt anders dann in der verainigung gotes, da ihn ſeine lieb hinfürt und da er durch die lieb allain iſt, wie wol er doch in diſer ſinnlichen wellt noch in ſeinem fleiſchlichen templ gefangen iſt. Der pitt mit andacht erlöſung, dem diß leben alſo laidet um der lieb willen, dye er zu got hat, daß Ihn bedunkt, wye er in ainem ſchnöden vinſtern unraynen karcher gefangen ſey, und wann er daraus wär, daß er zu einer ſtäten, guten und obriſten frewden zu ſeinem allerliebſten käm, das er allain begert. Der alſo iſt in gotes lieb, und iſt nach den punckten diß heiligen pater noſters darzu komen, und findet ſunder got zu hören über alle artikel erlöſung von übel, das iſt gebung des ewigen lebens, wann das ewig leben nit anders iſt, dann das obriſt, das wir begeren mügen, und wir mügen anders nit begeren, dann gut, das iſt got ſelber.

Der menſch ſpricht: O her, ſeyt du mir mein ſchuld vergeben haſt durch das himliſch prot, nit verlayt mich in bekorung, nit laß mich lang in diſer betrogenen wellt weleiben, da ich unbekort nit ſein mag und unverlayt weſteen an deinem ſchirme, Sunder erlöß mich her von allem übel, darzu du mir in deym Jheſu gerufen haſt.

Merk hye: will du wiſſen, was die ewig frewd ſey, die kain menſch wegreiffen mag umb irer größ willen, ſo findeſt du, daß die ewig frewd nit mag paß kürzer und klarär verſtanden werden durch uns, dann als Criſtus hye uns lernet, wann die frewd iſt erlöſung von dem übel. Will du wiſſen, was die hell iſt; Criſtus lernet dich, daß die hell iſt eine ewige fänknüß in dem übel. Erlöſung vom übel iſt die oberſte frewd, unerlöſung oder fänknüß im übel iſt die maiſt betrübnüß und pein. Die obriſt himliſch frewd iſt in dem gut, das got iſt ewiglich zu ſein, geſchaiden vom übel. Die größt helliſch pein iſt, geſchaiden ſein von dem guten das got iſt. Das reich, da nit dann gut oder got iſt, haißet

das obriſt reich, das himelreich; das reich, da nit dann pöß und übel iſt, haißt die hell, wann hell iſt unter oder inder, und iſt die hell in ainer tailung, zwieträcht, unfrid, unwiſſen und vinſternüß. Darumb die fürſten der hell fürſten der finſternüß oder tewfel haißen. Aber das reich der himel iſt einträchtigkait, freud, friede, lieb, weyßhait als gut und klarhait. Darumb haißet der fürſt des himelreichs erlöſer von allem übel, den wir piten uns zu erlöſen von der helle und allem übel. Amen.

Macht des ſittlichen Wandels.

Viel mächtiger iſt die Predigt Deſſen, der heilig iſt, als Deſſen, der in großen Würden ſteht. Ich ſah, daß der Papſt Martin zu Rom das Volk nicht dazu bewegen konnte, einige Ermahnungen zu befolgen. Da berief er den Minoritenbruder Bernhardin, der jetzt heiliggeſprochen iſt; dieſer brachte zuwege, was dem Papſte nicht gelungen war. Dieſer Bruder pflegte, wie ich zu Padua ſelbſt von ihm hörte, zu ſagen, ein Prediger, der Feuer hat, könne auch aus erloſchenen Kohlen ein Feuer anfachen. Ich gebe es zu von Solchen, die ſich über Gott belehren laſſen und das Wort Gottes aufnehmen: „wer aus Gott iſt, hört Gottes Wort.“ Schnee und Eis faſſen den Lichtſtrahl nicht, ſie werden erſt warm, wann ſie zu Waſſer aufgelöst ſind. So faßt auch die Seele im Zuſtande thieriſchen Lebens, wodurch ſie ganz verhärtet und verdichtet wird, das Wort Gottes nicht auf. Sie muß zuvor erweicht werden, um den göttlichen Geiſt und das Einſtrömen der Wärme, welche die Liebe iſt, zu faſſen. (Exc. IX, 634.)

Der wahre Seelenhirt.

Der Seelenhirt darf nicht auf ſich hinſehen, er thue nur, was Gott dem guten Hirten befiehlt, wenn er auch denken müßte, er werde in die Hölle verſtoßen. Denn wer eine ſolche Liebe hätte, der würde natürlich nicht verdammt. Der Gerechte in der Hölle hätte nicht die Strafe der Ungerechten zu dulden. Je mehr Liebe ein Seelenhirt hat, je bereitwilliger er iſt, noch mehr für ſeine Heerde zu leiden, deſto größer iſt die Herrlichkeit, die er erlangen wird. Denkt er alſo nicht an ſein Leben, wenn nur die ihm Anvertrauten leben, die gewiſſermaßen ſein myſtiſcher Leib ſind, ſo wird er, je wahrer ſich dieſes Letztere herausſtellt, ein deſto beſſeres Leben haben; weil nicht nur er in den Seinigen lebt, ſondern auch ſie in ihm, der ſein Leben ihnen hingegeben hat. Hat ein Haupt ſchwächliche Glieder, ſo leidet es Alles, damit die Glieder geſund werden. Aus der Geſundheit der Glieder, die durch ſein Ringen und Abmühen erlangt

worden ist, wird dann hinwieder Gesundheit und Leben des Hauptes erhöht und dem Haupte wird für seine Traurigkeit und Leiden nur Freude zu Theil. Denn je mehr Jemand sein Leben aus Liebe hingibt, desto mehr erlangt er es wieder. Denn je mehr er aus Liebe verliert, desto größer ist seine Liebe. Je größer aber die Liebe, desto größer das Leben des Geistes, da die Liebe das Leben des vernünftigen Geistes ist. Denn aus der Erkenntniß Gottes entsteht die Liebe, die eine ergötzliche Bewegung, eine Freude über das Erfassen (Gottes) ist. Wer Gott kennt, zweifelt nicht, man müsse ihm bis aufs Aeußerste gehorchen und thut daher Alles aus Liebe. Wenn daher eine Handlung eine größere Liebe beweist, so beweist sie auch ein größeres Leben im Geiste. Während daher der Geist, der sich der äußersten Demuth hingibt und so viel er vermag, sich aus Liebe in Nichts auflöst, in Nichts zu vergehen scheint, geht er in Wahrheit in ein vollkommeneres Sein über. (Exc. X, 668.)

Der Prediger.

Der Prediger des Evangeliums muß ein starkmüthiger (fortis) und ernster Mann sein, ohne Sünde, durchaus wahrhaftig, denn er vertritt die Stelle Gottes. Die Gläubigen müssen sich bei Anhörung des Wortes Gottes gerade so verhalten, wie bei dem Empfange der Eucharistie.

Das Predigen kommt nicht wie das Consecriren allen Priestern zu; es erfordert eine höhere Kraft (est altioris virtutis), und kommt den Ersten in der Kirche Gottes, den Nachfolgern der Apostel, zu, den Andern nur dann, wenn sie durch diese gesendet werden. (Exc. V, 488.)

Der Prediger und wie er anzuhören ist.

Selten oder nie findet man an verschiedenen oder auch an Einem Orte gleiche Bäcker, und es steht auch nicht in der Macht des Bäckers, immer gleich gutes Brod zu backen; das Gleiche gilt vom Prediger. Es ist auch unter ihnen, wie unter den Bäckern, ein großer Unterschied. Das sind gute Prediger, die das Getreidekorn, welches Christus ist, gut zu mahlen verstehen, daß man bis zum Innersten und Reinsten des Waizens gelangt, und die dann verschiedenes Brod zu backen wissen, für die verschiedenen Stände des Adels, des Mittelstandes und der untern Klasse, und der Kirche diese Brode zugleich darbieten, so daß Jeder nach seinem Stande Nahrung findet. Der Bäcker kann nicht immer gleich gutes Brod machen, weil dies von der Gnade Gottes abhängt. Und ihr sollt nicht darauf sehen, wer der Bäcker ist, sondern auf das Brod; denn wenn ihr nicht hungrig seid, so werdet ihr das gute Brod nicht zu schätzen wissen.

Wann ihr aber mit Appetit es kostet und das Brod ansehet, so werdet ihr seine Schmackhaftigkeit erkennen. Wo ein Hungriger ein Brod bekommen kann, fragt er nicht lange nach dem Bäcker, wie sein Leben sei, welcher Nation er angehöre, ob er rein ist oder nicht, sondern er achtet nur auf das Brod. Kann er kein Brod, das seinem Stande angemessen ist, bekommen, wenn er z. B. ein Adeliger ist, so wird er auch ein anderes nehmen, weil er hungrig ist. Keiner also, meine Lieben! zeige, daß er nicht hungrig ist, sondern nur, wenn ihr hungrig seid, werdet ihr reichlich gesegnet werden; seid ihr vollgesättigte Reiche, so geht ihr leer aus. Die sind nicht hungrig, die mit vieler Neugierde nach der Beschaffenheit des Bäckers oder Koches fragen, ehe sie essen, oder die das Brod nicht niedlich genug zubereitet finden und es daher nicht nehmen, oder denen an der Menge des Brodes eckelt; — hätten sie Hunger, sie würden die Menge nicht verachten, sondern sie zur allmäligen Erquickung aufbewahren; oder die aus der untersten Klasse an Kleienbrod gewöhnt sind und am feinsten Waizenmehl Eckel haben oder umgekehrt. Wenn sie warten können, bis der Bäcker alle Brode aus dem Ofen herausgenommen hat, werden sie schon das Brod finden, an das sie nach ihrem Stande gewöhnt sind. Ich rathe euch indeß, daß ihr lernet, edlerer Natur zu werden und mit edlerem Brode euch zu nähren. Denn der Mensch kann ja sogar von dem Brode der Engel genießen, wenn er sich hiezu fähig macht. Beten wir also, daß der Bäcker die Gnade erhalte, uns ein Brod, das alle Lieblichkeit in sich begreift, mitzutheilen!

(Exc. IV, 465.)

Der wahre Ordensmann.

Der wahre Ordensmann geht in das Kloster, um nicht hintergangen zu werden und um Buße zu thun. Dem falschen Ordensmann ist Alles schwer, dem wahren Alles leicht. Es ist daher leicht zu erproben, welches die wahren und die falschen Ordensleute sind. Der Gehorsam zeigt es. Der wahre bestrebt sich auf das Eifrigste, den Befehlen der Oberen ebenso, als wären es Befehle Gottes, zu gehorchen; er wird wie ein Lastthier, dem eine Last aufgelegt wird; er sagt nie: es ist genug, solange er nicht unter der Last erliegt. Der falsche Ordensmann will im Orden weniger thun, als er in der Welt hätte thun müssen; er meint, durch den Orden sei er ein Herr, und dürfe sich dem Müßiggang und Wohlleben hingeben; denn deßwegen hat er den Namen eines Religiosen angenommen, um die fleischlichen Begierden besser befriedigen zu können. Wird ihm etwas auferlegt, was hart ist und Bezähmung des Fleisches bezweckt, so vermag er sogleich seinen Widerwillen nicht zu verbergen.

(Exc. V, 496.)

Erziehung der Jünglinge.

Man muß die Jünglinge in der Einſamkeit erziehen, damit ſie ſchlechte Geſpräche und Geſellſchaften meiden. Zur unausgeſetzten Arbeit müſſen ſie gewöhnt werden, damit ſich der Körper an Anſtrengung gewöhne, und nicht beim Müßiggang das Laſter ſich einſchleiche. Sie dürfen keinen Schmauſereien und Trinkgelagen ſich hingeben, und es darf keine Zeit geben, in der ſie nicht etwas zu thun haben. Die Zeit ſelbſt muß ſie antreiben und auffordern, jetzt Dieſes, jetzt Jenes zu thun, zur beſtimmten Stunde aufzuſtehen, dann nach einer Betrachtung ein Gebet zu verrichten, ſo an dieſem und dem andern Tage, dann wieder anders an dieſem und dem andern Tage und ſo in ſiebentägiger Abwechslung. Am Sonntage ſollen ſie erwägen, was in der ganzen Woche Gutes oder Böſes gethan, was unterlaſſen wurde; das Verſäumte muß dann nachgeholt werden. Man muß ſodann der Freunde, der lebenden wie der verſtorbenen, gedenken, dies jeden Tag vor dem Schlafengehen, worauf dann jedesmal für ſie etwas zu beten oder in ihrem Namen zu thun iſt. Es muß eine Tagesordnung gegeben werden, auf daß alle Arbeit in rechter Ordnung verrichtet werde und der Teufel immer den ganzen Menſchen beſchäftigt finde. (Exc. IV, 451.)

Die Heiligen.

Wie an glühenden Kohlen nur Feuer, und an bemahltem Tuche nur Farbe hervortritt (apparet), ſo an den Heiligen nur Gott.

(Exc. IX, 644.)

Freundſchaft.

Wie der Baum bei heftigem Winde durch die Wurzeln feſtgehalten wird, ſo der Menſch im Unglücke durch Freunde, die ihn tröſten.

(Exc. VI, 545.)

Selbſtverläugnung.

Alles haben wir von Gott, nichts aus uns. Wenn wir daher Alles verkaufen, ſo ſind wir in Allem arm und beſitzen nichts, um jenen Einen Edelſtein zu kaufen, in welchem wir alles Erſehnte beſitzen; wie wenn ein Schüler Alles verkaufte, um von einem Lehrmeiſter, der alle Wiſſenſchaft beſitzt, die Eine Wiſſenſchaft zu kaufen; oder wie wenn ein reicher Mann Alles zu Geld machte, um damit einen Acker zu kaufen, in welchem ein Schatz aller Reichthümer verborgen iſt. So muß, wer das Himmelreich kaufen will, all ſeine Freiheit verkaufen und ſich zum Sklaven (servum) Deſſen machen, von dem er den Edelſtein oder den Acker mit dem Schatze

aufen will. Nichts wird ihm mehr übrig bleiben, Alles gehört dem Lehrmeiſter oder dem verkaufenden Beſitzer. Lebſt du, ſo gehört dein Leben nicht dein, ſondern deinem Herrn, dem du dich verkauft haſt. Siehe da, wie du durch Verkaufen und Armwerden Reichthum, durch Abtödtung das Leben erlangſt. Willſt du alſo die unſterbliche Wahrheit und das ewige Leben erlangen, ſo müſſen alle deine Glieder nur Werkzeuge der Wahrheit ſein, deine Zunge darf nur Wahrheit reden, die Hand muß ohne Trug ſein; ſo Fuß und Auge, ohne Begierlichkeit nach fremdem Gute. Erwäge, daß der Edelſtein aus dem Thau des Himmels entſteht, und durch Erſchütterung (conquassatione) edel und groß wird. So wurde die hl. Margaretha aus der Erſchütterung im Leiden edel und berühmt. (Exc. II, 378. 379.)

Selbſtbeherrſchung.

Der Menſch beſteht aus der vernünftigen und thieriſchen Natur, die eine iſt oben, die andere unten; er iſt gleichſam aus Feuer und Waſſer; die letztere iſt dem Waſſer, die erſtere dem Feuer ähnlich. Dies ſind in der Natur Gegenſätze, allein durch die Einrichtung des Menſchen wird dieſer Gegenſatz vermindert: denn der Menſch iſt die Vereinigung zweier Naturen, die verſchiedene Geſetze und Bewegung haben. Dieſe Vereinigung iſt daher mit einem beſtändigen Kampfe verbunden. Die Tugend, welche dieſen Kampf beſänftigt, iſt die Geduld. Eine Tugend iſt ſie, weil die Seele den Körper liebt. Kann ſie dem Körper in ſeinen Begierden nicht zu Gefallen ſein, ſondern widerſteht ſie dem Körper, den ſie doch liebt, um nicht, während ſie ſeinem Verlangen huldigt, das vernünftige Leben zu verlieren, dann liebt ſie ſich und leidet dabei (patienter se amat). Sie leidet nämlich, weil ſie dem nicht beiſtimmen kann, was ſie liebt. Befiehlt daher die Vernunft, was beſchwerlich iſt, und erträgt der Vollzieher des Gebotes dieſe Beſchwerde gutwillig und gibt ſich hiebei viele Mühe, ſo übt er die Tugend aus, durch welche der Menſch ſich ſelbſt beherrſcht; denn der Herr ſagt: „in Geduld werdet ihr eure Seelen beſitzen.“ Nicht unpaſſend kann man von dem Geduldigen ſagen, er wiſſe zu leiden; es coincidirt in der Geduld Traurigkeit und Tröſtung, wie Chriſtus ſagt, die Traurigkeit der Heiligen verwandle ſich in Freude. Läge im Dulden nicht ein angenehmer Troſt, ſo wäre es keine Tugend. Die Geduld iſt eine edle Art zu ſiegen; wer duldet, ſiegt und ſendet die Pfeile ſeiner Feinde in ihre eigenen Herzen zurück. Duldend beſiegt er Feinde, Dämonen und ſich ſelbſt. Eine geduldige Seele gleicht dem Salamander, der ſich vom Feuer der Trübſal nähret, dem Strauß, der Eiſen verſchlucket, dem Golde, das in den Glühofen gelegt wird, um es zu läutern. (Exc. VIII, 615.)

Werth frommer Gelübde.

Außer der besondern Form eines Sacraments [1]) kann der Gläubige sich seine eigene Form machen, in der Form des Gelübdes (ex voto). Wenn ich z. B. von Jesus Heil erlangen (salutem impetrare) will, so sage ich bei mir selbst: Wenn ich zu dem Kreuze hintrete, an welchem sein Erbarmen sich uns darstellt, ein Gebet verrichte und das Bild, welches ihn sinnlich darstellt, küsse, den ich in meinem Geiste zu erfassen das Verlangen habe, so wird mir Heil zu Theil werden (salvabor). Oder wenn ich bei mir spreche: Den ersten Armen, der mir begegnet, will ich wie Christus ansehen, ich will ihm thun wie Christus, dessen Person er darstellt; ich will seine Füße waschen und ihm Almosen geben, und ich werde ohne Zweifel von Christus Heil erlangen (non dubitandum, quin a Christo salvationem consequar). Wer dieses Gelübde demüthig erfüllt, wird ohne Zweifel Heil erlangen (assequetur salvationem), es sei denn, er bitte etwas wider das Heil seiner Seele, dann weiß er nicht, was er bittet; wüßte er es, so würde er nicht in dieser Weise bitten. Er wird somit nicht erlangen, was er in Unkenntniß seinem Heile zuwider bittet. Christus ist der Heiland; eine Bitte, die wider das Heil ist, gewährt er nicht. (Exc. VIII, 612.)

Verschiedenheit des Lohns.

Der Grund, warum die Letztberufenen für geringe Arbeit so große Gnade erhielten, ist, weil der Glaube durch die Liebe wirkt. Jene Gläubigen, die auf die Güte und Gnade des Spenders vertrauten, verrichteten was sie in kurzer Zeit arbeiteten, mit großer Liebe. Diese Intensität ihrer warmen Liebe fiel schwerer ins Gewicht, als das extensiv Viele der Andern, wie das Gold schwerer wiegt, als Kupfer. Denn die um gedungenen Lohn arbeiteten, arbeiteten nicht aus Liebe zum Herrn, sie war nicht ihr Ziel; die Gläubigen aber thun Alles bis in den Tod um des Herrn willen, der die Güte und Liebe selbst ist, von dem sie daher den Lohn empfangen, der Denen zu Theil wird, welche die Güte lieben, denn er ist nichts als Liebe und Güte. Wer die Liebe liebt (qui charitatem diligit), erwartet keinen andern Lohn; in der Liebe ist Liebe die Vergeltung; der Liebende ist der Liebe treu, der er dient, und was er thut,

1) ubi non est propria forma alicujus sacramenti. Der Sinn kann nur sein: Wenn gleich zur Erlangung des Heils die bestimmte Form der Sacramente positiv angeordnet ist, so kann doch auch durch Gelübde ein unser Heil förderndes göttliches Wohlwollen erlangt werden, ohne daß damit gesagt ist, daß hiedurch eines der das Heil zunächst vermittelnden Sacramente ersetzt werde.

thut er aus Liebe. — Warum ſagt der Herr: „Ich will aber dieſem Letzten ſo viel geben, als dir“? Deßhalb, weil er dem Einen, was ihm gebührt (quod suum est), nach Gerechtigkeit geben kann und dem Andern, was er will, aus Liebe. Den Liebenden gibt die Liebe ſich ſelbſt, weil ſie geliebt ſein will, und nichts Anderes; darum gibt ſie ſich den Liebenden. — Warum ſagt er: „So werden die Erſten die Letzten und die Letzten die Erſten ſein“? Ich ſage: Erhöhung fällt zuſammen mit Erniedrigung, wie in Chriſtus; darum ward er über Alle erhöht. In der Erniedrigung iſt Erhöhung, im Tode Auferſtehen. Das iſt ſo, weil die Liebe vordringt und den Siegespreis erhält. Haben gleich Viele vor ihr den Lauf begonnen, ſo hat doch nur ſie eine getreue, lebhafte und ausdauernde Bewegung, die nicht ermüdet, ſondern beſtändig wächst. Wer mehr liebt, wird mehr erhalten. Es iſt hier ein Kreislauf: aus Liebe wird er verkoſten und durch Verkoſten wird er mehr in Liebe erglühen.

(Exc. IX, 643.)

Der Friede.

Das Ende iſt das Erſte und Letzte, wo die Abſicht Erfüllung iſt. Hier fängſt du an, den Frieden zu erkennen. Der Künſtler, der um des Endzwecks willen wirkt, hat den Endzweck in ſeiner Abſicht und ſtrengt ſich an, das, was er beabſichtigt, in Stand zu bringen. So iſt der Endzweck (finis) die Urſache aller Urſachen; denn was das ſchaffende (efficiens) und geſtaltende Princip (forma) verurſachen (causans), haben ſie aus dem Endzwecke. Wer nun ein ſolcher Künſtler wäre, daß ſeine Abſicht zugleich der Vollzug wäre und durch ſeinen denkenden Geiſt die gedachte Sache zumal ins Daſein geſetzt würde, in dem würde α und ω, Anfang und Ende coincidiren. Dieſe in ihrem Weſen (in se) betrachtete Coincidenz iſt der Friede der dreicauſalen Einheit; das ſchaffende, geſtaltende und ſich als Ziel ſetzende (finalis) Princip iſt die Eine und dreifache Urſache. Denn in dem ſchaffenden Princip findeſt du, wenn du die Sache recht betrachteſt, auch das geſtaltende und das ſich als Ziel ſetzende, ebenſo indem geſtaltenden Princip das ſchaffende und das ſich als Ziel ſetzende, in dieſem die beiden andern; gleichwie der Geiſt, indem er ſich denkt, ſchaffend, geſtaltend und ſich als Ziel ſetzend iſt, denn er ſchafft, bildet und erzielet nichts Anderes, als ſich ſelbſt... Daher iſt der Friede, der die Dreieinigkeit iſt, wie der Prophet ſagt, „ſeine Stätte und Wohnung auf dem Berge Zion“, d. i. in der Höhe der Speculation. Es iſt der Gott, den auch der Heide Ariſtoteles, als die dreicauſale, zugleich aber Eine und einfachſte Urſache erkannte, ohne die nichts beſtehen kann. Plato faßt in einem Briefe das dreicauſale

Princip als die dreifache Art des Seins der Dinge in dem Einen, wie wenigstens die beſſer Unterrichteten ihn verſtehen.

Für jetzt will ich nur das geſagt haben, der abſolute Friede ſei es, in welchem allein der dreieinige Gott gefunden wird; denn daß Gott der Friede iſt, heißt ſo viel, als daß er das dreieinige Princip iſt.

Ich ſage nun: der göttliche Friede iſt es, ohne den nichts beſtehen kann. Denn nothwendig müſſen alle Kräfte, aus denen die Creaturen beſtehen, unter einander in Frieden verbunden ſein, damit ſie Ruhe und Beſtand haben. Der Friede iſt aber eine Einigung, der Friede einigt. Die Einigung erfolgt durch eine Vermittelung; dieſe Vermittelung iſt das, worin die Gegenſätze ihre Ruhe finden (in quo quietantur extrema). Der Friede ſcheint daher die Verbindung (nexus) zu ſein, durch welche Alles mit dem Centrum verbunden wird, daß es nicht auseinander fahre (ne defluant). Der Friedensſtifter heißt Vermittler; denn in der Bewegung findet man nur Ruhe, und in der Zeit nur ein beſtändiges Jetzt. Der reine Friede iſt nur der Friede an ſich oder der göttliche. Kein Ding kann des Friedens entbehren; jedes Ding beſteht nur inſofern, ſofern es am Frieden participirt. Der Friede muß die Sehnſucht aller Weſen ſein, weil ohne ihn nichts beſteht. Der Friede iſt die Vereinigung der Peripherie mit dem Centrum, das Centrum iſt der Ort des Friedens und der Ruhe. Der Friede beſteht in der Coincidenz der Gegenſätze; die Vermittlung iſt der Ort des Friedens. Die Subſtanz beſteht weder in dem Princip, welches ihr das Sein verleiht, noch in der Materie, dem Subſtrate des Princips (in materia subjectiva), ſondern im Centrum der Verbindung, des Friedens und der Vermittlung beider. Feſte und bleibende Wahrheit gibt es nicht außer der Region des Friedens. Ohne friedliche Vermittelung, durch welche die ſichere (stabilis) Wahrheit erkannt wird, gibt es keine Wiſſenſchaft. [1]) Denn indem der Geiſt Vermittlung [der entgegengeſetzten Gedanken] ſucht, ſieht er in allen Stücken beſſer die Wahrheit (Nam mens dum utitur hoc pacis medio, in omnibus verius intuetur). Alle, welche mit ſeinem Geiſte über die Wahrheit geſchrieben haben, haben, ſo präcis als ſie es nur vermochten, das Wahre der verſchiedenen Meinungen in friedlicher Weiſe zu vermitteln geſucht (Omnes, qui de veritate eleganter scripserunt, quanto praecisius potuerunt, veritatem opinionum ad pacis medium reduxerunt). Alle Wiſſenſchaften ſcheinen demnach nur verſchiedene Weiſen zu ſein, um

1) De medio pacis, per quod videtur stabilis veritas, non est scientia. Wenn der Text hier nicht corrupt iſt, ſo kann der aus dem Zuſammenhange ſich klar ergebende Sinn nur dadurch in der Ueberſetzung ausgedrückt werden, daß de negativ genommen wird = weg von ... getrennt von ꝛc.

die Anschauung des Friedens auszudrücken. Auch im Gebiete der Sittlichkeit ist die Tugend die Vermittlung und der Friede.

Der Friede ist der Himmel der Glückseligen, denn mit Recht sagt man: glücklich, wer die Mitte inne hält (medium tenuere beati). Der Philosoph forscht nach Vielem, um durch dasselbe zur Wahrheit sich zu erheben. Viele Gegensätze treten ihm entgegen, und so lange er sich in Gegensätzen bewegt, sieht er den Frieden noch nicht. Die Stätte der Wahrheit ist der Friede, der durch kein Raisonnement des Verstandes (nulla ratiocinatione) erlangt wird; nur über allen Gegensätzen, alle Sinnen- und Verstandeserkenntniß übersteigend, wird er geschaut. Sind nicht die Accidenzien in der Peripherie des Friedens? Der Friede ist das Centrum, der Ort der Substanz. An je dauernderem Frieden ein Ding participirt, desto edlerer Art ist es. Es gilt daher vom Frieden, was von dem Guten und dem Leben. Die Klugheit ist Friede und Leben. Die Weisheit des Geistes ist daher sein Friede und sein Leben. Daher nennen wir das ewige Leben die ewige Ruhe. Die Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit ist der höchste Friede, denn sie ist die Vereinigung des Friedens oder der ewigen Ruhe. Der absolute Friede zieht Alles an sich und vereinigt Alles mit sich. Der Friede Gottes, ohne den nichts bestehen kann, ist mit Allen, aber nicht jeder Geist ist mit Gott, weil der freie Geist, nach freier Bewegung dem Frieden sich nähern oder von ihm entfernen kann. Wir werden als Kinder des Zornes geboren, aber durch den Glauben an Christus mit dem Vater und Urheber des Friedens versöhnt. Für diesen Frieden Christi ist Alles von Anfang an zum Voraus zubereitet, so daß Eine Welt ist und für Alles in ihr der Endzweck — Christus.

Der Ungehorsam des Menschen hat den Frieden mit Gott gebrochen und den Widerspruch erhoben, der bewirkt, daß das Einströmen des göttlichen Geistes in den menschlichen aufhörte ... Christus kam, vereinigte sich mit der menschlichen Natur, und es wurde Friede und der Einfluß der göttlichen Gnade wieder hergestellt. (Exc. V, 497, 498.)

Die wahre Freude.

Die Freude wohnt im vernünftigen Geiste, in dem die Liebe ist, denn aus dem Feuer der Liebe kommt die Freude, denn sie ist ein Ergötzen, das die Wärme der Liebe begleitet. Diese Wärme ist der Seele gleichsam die Ausbreitung einer ihr zusagenden Begeisterung, die sie durch den Einfluß des geliebten Gegenstandes, dem sie eine gastliche Wohnung in sich bereitet, erweckt (qui calor est in anima quasi dilatatio ardoris sibi placentis, quem ex se exserit in virtute amati sui, in se hospitati).

In den Thieren iſt eigentlich keine Freude, obwohl ſie ſich an dem ergötzen, was ihnen zuſagt. Die Freude entſteht aus dem Bewußtſein der Gegenwart des geliebten Gegenſtandes; es iſt, als ob ſich die Seele erweitere, um das Geliebte, das ſie ſchon erfaßt hat, noch feſter zu umfaſſen. Die Traurigkeit verengt (arctat), um das dem Leben nicht Zuſagende auszuſtoßen, die Freude dehnt ſich aus, um das dem Leben Zuſagende feſtzuhalten. Der Traurige ſchließt die Augen und ſchränkt den Blick ein; der Freudige öffnet und erweitert ihn, ſein Auge ſtrahlt (laetus aperit visum, ampliat et magnificat). Die vernünftige Freude iſt ein gewiſſes Gefühl des Geiſtes, der ſeine Lebensfülle empfindet. Die Seele, von der Liebe berührt, erweichet, wie das von der Wärme berührte Wachs. Dieſe Berührung empfindet die Seele und dieſes Empfinden iſt ein Erweichtwerden. Ferner hat ſie ein Ergötzen, wie der durch Kälte Erſtarrte, wenn er Wärme fühlt, die den Gliedern die lebendige Biegſamkeit wieder gibt, Freude und Wohlbehagen empfindet. [1])

Das Wort des Heils, fleiſchgeworden im Leibe der Jungfrau, redete durch den Mund der Gottesgebärerin (als Maria Eliſabeth beſuchte). Johannes hörte es durch das Ohr ſeiner Mutter und freute ſich über die Nähe des göttlichen Wortes. So wurde der Geiſt Jeſu, der durch den Mund der Apoſtel frohe Botſchaft verkündete, von den Ohren ſolcher gläubigen Seelen vernommen, welche für geiſtige Freude fähig waren. Auf das Machtgebot des Wortes erweichten die Herzen und löſten ſich auf in Freude. Bemerke die wunderbare Kraft des Worts! Es macht die Seele wie von einem tiefen Schlafe erwachen, es löst ſie und befreit ſie von dem Tode der Unwiſſenheit und Traurigkeit. Iſt es einmal die Signatur der Seele geworden (si hoc signatur in anima), ſo gibt es ihr eine herzliche, innerliche Freudigkeit, weil es ihr das wahre und unzerſtörliche Leben bringt, da es das Wort Gottes iſt und das Licht des Lebens, welches die Finſterniß des Verſtandes erleuchtet, in ſich hat. Und welche Seele wird nicht zum Jubel hingeriſſen, wenn ſie die Quelle des Lebens in ſich fühlt? Wenn ſich Die freuen, welche Beute unter ſich vertheilen oder das Verlorne wieder erhalten, verborgene Schätze finden, oder das Augenlicht wieder erlangen, ſo iſt die Freude des Geiſtes unendlich größer, der die Quelle des Lebens in ſich findet, ein nie mangelndes Leben, die Weisheit, die Schöpferin von Allem. Dies iſt der belebende Geiſt, der nothwendig Freude ſchafft, weil er der Geber unſterblicher Freude iſt. Die Seele, deren Faſſungskraft unendlich iſt, bleibt immer leer, ſo lange Der fehlt, der ſie allein mit Freude erfüllen kann.

---

1) In dem Texte: sicut qui ob frigus .... gaudet et delectatur; et loquitur verbum salutis etc. ſcheint ein den Uebergang vermittelnder Gedanke zu fehlen.

„Ich bin gesättigt, wenn deine Herrlichkeit erscheint.“ Von der sinnlichen Freude leitet uns der Herr durch Vergleichung zu der geistigen. Nun ist die sinnliche Freude zeitlich, mangelhaft, vergänglich, trügerisch. Die geistige, die unsichtbar ist, ist somit ewig; denn das Unsichtbare ist ewig. Und diese Freude ist nothwendig rein, denn die leere vergängliche Freude ist mit vielem Widrigen verbunden und ihr Ende ist Trauer. Wie die Traurigkeit dieser Welt Grade hat, bis zur Traurigkeit des Todes, den der Verdammte in der Hölle erleidet, so läßt auch die Freude ein Wachsthum zu, und man kommt nicht zur vollen absoluten geistigen Freude, außer wenn der Geist in die Freude des unsterblichen Lebens eingeht. In dieser Welt ist also keine reine Freude, wie keine absolut größte Traurigkeit. Wie es aber unter allen Werken des sinnlichen Lebens für den Sinn keine größere Freude gibt, als jene, die der Mensch unter dem Gesetze der Ehe empfindet, wenn er aus der Natur, die er von Adam hat, ein sich Aehnliches erzeugt und so ein Leben hervorbringt, in dem sein Leben enthalten ist, so kann es für den vernünftigen Geist keine größere Freude geben, als die, in welche der geistige Mensch unter dem Gesetze Christi und der Kirche eingeht, wenn er aus der göttlichen Gnade, die er von dem Spender des geistigen Lebens hat, aus sich ein nie abnehmendes Leben erzeugt, wie eine sich nicht verzehrende Kerze durch das ihr gegebene Feuer aus sich Licht hervorbringt, das ihr Leben ist (eine ausgelöschte Kerze ist todt) oder wie der Asbest, einmal angezündet, nie erlöscht. Dies ist das Feuer, das Christus in die Seelen senkt, daß es brenne; von diesem Feuer war die Seele des Elias, Elisäus und Johannes des Täufers entflammt, der daher von Christus eine brennende Leuchte genannt wird. Keine Freude kann gesichert sein, sie sei denn über allen Wechsel erhaben. In dieser Welt, wo Gegensätze sind, ist nichts gesichert. Nur die größte Freude, über die hinaus keine größere gedacht werden mag, ist gesichert. Denn sie ist über allen Gegensatz erhaben und frei von aller Traurigkeit, wie der Himmel von aller Dunkelheit frei ist, weil die Sonne, die Ursache des Lichts, dort immer scheint. So ist in der himmlischen Freude die Ursache der Freude, Gott, die Sonne der Gerechtigkeit, immer gegenwärtig, und die Wirkung hört nie auf, da die Ursache immer wirkt. Das ist die wahre Freude, während die Freude dieser Welt nur (vorübergehende) Erscheinung, nicht Wahrheit ist. Wie trügerisch die Freude der Welt sei, erhellt aus ihrem Ende und den Strafen, die ihr folgen. Sie ist wie die Freude des Trinkers, auf welche verdummende Betrunkenheit folgt, oder wie die Freude des Turniers und Tanzes, welche Ermüdung bis zur Entkräftung zur Folge hat, oder wie die Freude Derer, welche die ersten noch sauren Trauben beim Beginne der Tafel essen und dadurch die Zähne abstumpfen, daß sie für schmackhaftere

Speisen nicht mehr tauglich sind. So sind die Weltfreuden ein Hinderniß für die Freuden des Geistes. Der Geschmack an diesen geht verloren und bleibt, wenn nicht die Gnade Gottes noch zur richtigen Einsicht führt, ganz unerkannt. Daher lehrt uns das Gesetz Christi die Weltfreuden fliehen, damit wir unbefleckt durch dieselben die große Süßigkeit Gottes verkosten mögen.

Die Freude in Gott ist immer neu, weil sie sich immer wiederholt, wie das Sonnenlicht, das Licht der Kerze, die rieselnde Quelle immer neu ist, weil sie sich beständig erneuert. Die himmlische Freude ist daher immer neu, ohne Mangel, ohne nachzulassen oder zu altern. Das Immerwährende darf nicht als ein Altwerden gedacht werden; denn es geht nie in Vergangenheit oder Zukunft über, es ist ein beständiges Heute, denn es wird erzeugt, wie der Sohn Gottes, von dem der Prophet sagt: „Heute habe ich dich gezeugt." Das Heute geht nie in Vergangenheit oder Zukunft über, sondern ist immer neu. So ist es bei den Werken Gottes, von welchen es heißt: „Siehe, ich mache Alles neu." So ist das Leben immer neu im Körper, weil die Einwirkung der Seele eine continuirliche ist. Die Neuheit ist, reiflich erwogen, über der Zeit und vor ihr, da auch die Zeit durch die Neuheit eine neue genannt wird. Jeder Zeitmoment ist neu, weil er keine Vergangenheit und Zukunft ist. Und wie in der Zeit alles neu ist, so auch in allem Erschaffenen. Daher ist Alles neu, sofern es in Wirklichkeit tritt. Die Neuheit ist daher das Princip, welches in Allem das wirkliche Sein verleiht. Nur von Gott kommt diese Neuheit, weil er der Schöpfer ist; die Creatur ist die ins Sein aufgenommene Neuheit (creatura est novitas sic recepta); indem Gott aus Nichts den Himmel neu schuf, ist die auf diese Weise ins Sein aufgenommene Neuheit — Himmel geworden; ebenso bei allen andern Geschöpfen. Die Neuheit ist aber nicht in beständigem Flusse, sondern sie ist die Erneuung Eines und Desselben (est circa idem innovatum), über den Begriff der Zeit hinaus. Wenn z. B. etwas durch Feuer sein Sein hätte, wie das Gold, so würde dieses bei Abwesenheit des Feuers nicht sein, dagegen bei Anwesenheit desselben stets erneuert werden. Die Philosophen, welche sagen, das Sein müsse man bei der beständigen Strömung der Zeit nicht anders denken als ein Werden, denken sich das Sein nicht als etwas Beständiges, in irgend einem Zeitmomente. Ich aber fasse das Sein als etwas Beständiges, weil es nie altert, wie das Jetzt der Zeit nie altert, sondern es wird dasselbe Jetzt erneuert, weil es vom Schöpfer nicht mittelst des Nacheinander der Zeit, sondern unmittelbar herrührt, nach der Zeit, welche nur die Entfaltung desselben ist, wie die Zahl die Entfaltung der Einheit. Die Neuheit, absolut betrachtet, ist ewig; denn vor der Neuheit kann nichts sein als

die Ewigkeit. Die Neuheit wird von der Ewigkeit erzeugt. Sie ist die stets neue Ewigkeit (novitas est nova aeternitas). Ist die Ewigkeit der Anfang ohne Anfang, oder der allmächtige Vater, so ist die Neuheit der Anfang vom Anfange oder der Sohn, der die ewige Neuheit ist, durch welche Alles erschaffen ist ... Die ewige Liebe geht aus beiden hervor als heiliger Geist ... Durch ihn werden daher die Herzen erneuert. Reinigung, Läuterung und was zur Neuschaffung gehört, geht von ihm aus. Das Reich der Glückseligkeit ist daher die Freude im heiligen Geiste. (Exc. VIII, 618—620.)

Das Schöne.

Mit den geistigen Sinnen, mit welchen wir nach Erlangung von Kenntnissen ausgehen, erreichen wir auch in gewisser Weise das Schöne. Wir sagen, die Farbe, die Gestalt habe Schönheit, dasselbe sagen wir von der Stimme und Sprache. Es erreichen also Gesicht und Gehör einigermaßen das Schöne. Geruch, Geschmack und was dem Tastsinn unterliegt, nennen wir nicht schön, weil diese Sinne nicht so an das Geistige angrenzen; sie sind rein thierisch. Es sind nämlich alle Sinne durch ihre Vereinigung mit dem vernünftigen Geiste edler, als in den Thieren; die edlere Kraft veredelt auch das mit ihr Vereinte, wie das Sonnenlicht die Luft durchleuchtet. Die feineren Sinne sind in einer innigeren Vereinigung mit der Vernunft. Daher wird das Gesicht durch eine schöne Gestalt und Farbe, das Gehör durch eine schöne Harmonie gefesselt und dies ist im Menschen Wahrheit, weil das Verständige, das in der Proportion seine Freude hat, in jenen Sinnen deutlicher wiederscheint. Was daher wohlgeordnet und proportionirt ist, d. h. wo in der Vielheit die Einheit als Proportion oder Harmonie sich abspiegelt, das ist uns angenehm. Nach Dionysius besteht das Wesen des Schönen in dem Einklange der Gegensätze (Rationem autem pulchri consistere in quadam consonantia diversorum, Dionysius dicit.) Dionysius handelt davon, daß gewisse göttliche Wirksamkeiten in die Creaturwelt heraustreten, wodurch diese zur Aehnlichkeit mit Gott erhoben wird (sunt quaedam divinae processiones in creaturas, quibus perficiuntur in divinam assimilationem, cum procedant processione formali), da dieses Heraustreten ein bildendes und gestaltendes ist, wie aus der ersten Wärme alles Warme entsteht. Das erste Heraustreten, das in unserem Geiste vor sich geht, bezieht sich auf das Erfassen des Wahren. Das Wahre leuchtet alsdann auf, es zündet als etwas Gutes und nun erst erhebt sich das Verlangen nach ihm (Prima autem processio, quae est in mente, est secundum apprehensionem veri. Deinde illud verum excandescit et accenditur in ra-

tione boni, et sic demum movetur desiderium ad ipsum). Der Bewegung des Verlangens muß nämlich ein doppeltes Erfaſſen vorangehen: ein Erfaſſen der theoretiſchen Vernunft (intellectus speculativi), welches das abſolute Erfaſſen des Wahren ſelbſt iſt, und ein Erfaſſen der praktiſchen Vernunft (intellectus practici), durch das Auffaſſen des Wahren unter dem Geſichtspunkte des Guten [1]) (per apprehensionem veri in ratione boni). Nun erſt entſteht die Sehnſucht nach dem Guten. Gleichwie nämlich die Heilkunſt in ihrem Wirken keinen Erfolg erzielt, wenn ſie nicht durch die Wirkſamkeit der Natur unterſtützt wird, ſo kommt es auch zu keiner Sehnſucht, wenn ſie nicht durch das Erfaſſen der Wahrheit ihre Richtung erhält. Dem Erfaſſen des Wahren als Wahren (in ratione veri) correſpondirt das Hervorgehen des Lichtes; dem Erfaſſen des Wahren als des Guten (in ratione boni) correſpondirt das Hervorgehen des Schönen; der Bewegung der Sehnſucht correſpondirt das Hervorgehen des Liebenswürdigen (processio diligibilis).

Das Schöne, das nach Tullius durch ſeine innere Kraft uns an ſich zieht und durch ſeinen innern Werth feſſelt, faßt in ſeinem Weſen drei Stücke in ſich: Erſtens das Glänzende der Geſtalt (splendorem formae), ſei dieſe nun eine ſubſtantielle oder accidentielle, das ſich über die proportionirten und beſtimmt begrenzten Theile eines Gegenſtandes verbreitet, wie z. B. der Körper ſchön genannt wird durch die angemeſſene Vertheilung der Farbe über proportionirte Glieder (ex resplendentia coloris, super membra proportionata). Zweitens: das Erregen des Verlangens zum Schönen. Dies kommt dem Schönen zu, ſoferne es etwas Gutes und ein Endzweck (finis) iſt. Drittens: das Schöne ſammelt Alles in eine Einheit (congregat omnia), und zwar ſofern es ein geſtaltendes Princip iſt (et hoc dicitur ex parte formae), deſſen Abſpiegelung eben das Schöne bewirkt.

Die Schönheit an ſich iſt das, was durch ſeine Weſenheit die Urſache des Schönen iſt und alle Schönheit bewirkt. Das Schöne und ſittlich Gute (honestum) ſind bezüglich ihres Gegenſtandes identiſch (in ratione subjecti idem sunt), in ihrem Weſen aber verſchieden. Das Weſen des Schönen als Univerſales beſteht darin, daß ſich ein geſtaltendes Princip in der Proportion der Beſtandtheile oder in verſchiedenen Materien und Handlungen abſpiegelt; das Weſen des ſittlich Guten beſteht darin, daß es das Verlangen nach ſich erweckt. Schönheit und einzelnes Schöne ſind Eines in Gott. Die Schönheit in Gott iſt die erſte und höchſte, aus welcher die Natur der Schönheit in allem einzelnen

1) Gut iſt (bonum) hier und im Folgenden im weiteren Sinne = das uns Zuſagende, im Gegenſatze von Uebel genommen.

Schönen ausfließt. Sie ist das Princip (forma) alles Schönen; denn sie bewirkt (facit) alles Schöne, wie die Weißheit alles Weiße (sicut albedo omnia alba). Die Wesenheit Gottes, welche Gott selbst ist, ist die oberste und erste Schönheit.

In allem Schönen ist Uebereinstimmung oder Proportion und Klarheit (claritas): Uebereinstimmung an dem einzelnen Subjecte (der Schönheit) (consonantia, ut subjectum), Klarheit, soferne das Schöne Wesenheit ist (claritas, ut essentia). Die Tugend hat eine Klarheit in sich, vermöge welcher sie schön ist, wenn sie auch von Niemand erkannt wird; sie ist jedoch so eingerichtet, daß sie mitsammt ihrer Klarheit erkannt wird. In diesem Sinne nannte Tullius das sittlich Gute auch das Schöne. Vom Schönen als einzelnem Gegenstande (ratione subjecti) gilt, was vom Guten gesagt wird: Alles hat ein Verlangen nach dem Schönen (wie nach dem Guten).

Zum Wesen des Guten gehört, daß es Ziel der Sehnsucht ist; denn nach dem, was gut ist, strebt Alles. Das sittlich Gute fügt zu dem Begriff des Guten noch den der innern Kraft und Würde hinzu, mit der es uns anzieht. Das Schöne geht noch weiter, indem es (das Gute) mit einem großen Glanze und Klarheit verbunden mit Proportion überkleidet (De ratione boni est, quod sit finis desiderii, movens ipsum ad se; nam ipsum est quod omnia appetunt. Honestum addit supra bonum, quod sua vi et dignitate nos trahat. Pulchrum ulterius supperaddit resplendentiam et claritatem quandam super quaedam proportionata). Der Schönheit kommt es daher, soferne sie Endzweck und ein Gut ist, zu, an sich zu fesseln; soferne sie bildendes Princip (forma) ist, zu sammeln und zu einigen (dem Princip kommt es eigentlich zu, zu sammeln, weil es vielfache Potenzen der Materie eint und in Eines zusammenfaßt). Eine Schönheit, die nur von Einem bildenden Principe abhängt, ist eine vollkommenere Schönheit, als diejenige, deren Schönheit von mehreren Principien bedingt ist; denn von je Wenigerem etwas seine Vollkommenheit erlangt, desto edler ist es. Das Schöne, das mit dem Guten gleichbedeutend ist, ist die Ursache aller Bewegungen der Geister, da die Sehnsucht das Bewegende ist. Sehnsucht ist so recht die Sache des Geistes. Wenn dem Engel die Schönheit eines Gutes gezeigt wird, so strebt er eifrigst, dieselbe zu offenbaren und dann so schnell als möglich zum Genusse derselben zurückzukehren, um so den Kreislauf abzuschließen. Das Zeigen geschieht im Centrum. Das Herabsteigen zum Offenbaren ist eine geradlinige Bewegung zur äußersten Peripherie, im Wege der Vorsehung. Die Rückkehr ist wie der Reflex der Bewegung, so daß in der Schönheit des Guten der Kreis sich abschließt. So theilt Der, dem ein Schatz aufgezeigt wird, seine Freude so schnell als möglich dem Freunde

mit, dann eilt er zurück, um den Schatz zu zählen oder zu genießen. So bewegen sich die Engel kreisförmig, in gerader und reflectirter Richtung (reflexe). Die Seelen bewegen sich in ebenso vielfacher Bewegung. Wenn die Sonne die Sehkraft erhellt, daß sie mittelst derselben die Farben sieht, so zieht sich die Sehkraft, wenn sie das Sonnenlicht sehen will, von allem Farbigen zurück. So sieht auch die Seele, durch das Licht des Verstandes, das Particulare. Will sie in das Licht des Verstandes selbst hineinsehen, so zieht sie sich von dem Particularen zurück und kehrt zu dem ersten Lichte zurück. Diese Bewegung ist gleichfalls eine kreisförmige. Denn die Sehkraft ist der Verstand, das Sonnenlicht ist das Licht des in Thätigkeit begriffenen Verstandes; das Erkennbare (intelligibilia) sind die Farben. So geht die Bewegung von der Schönheit des Ersten aus und kehrt zu diesem zurück; denn mit der Kraft des göttlichen Lichtes, das in dem thätigen Verstande schimmert, bewirkt der in Thätigkeit befindliche Verstand Alles. Wenn daher der Verstand als Potenz (intellectus possibilis) das Licht des thätigen Verstandes in sich aufnimmt und aus dem Particularen zur Anschauung seiner selbst in sich zurückkehrt, dann empfängt er von ihm, und was ihm wirkliches Sein gegeben hat, kehrt wieder in den ersten (die Anregung gebenden) Verstand zurück.

Alle Bewegung der sinnlichen Dinge geht aus dem Schönen in das Schöne zurück, so alle Progressionen, Leben, Sinne, Seele, Natur, Kleines, Großes, Proportionen, Mischungen, kurz: Alles. Denn Alles, was ist, ist aus dem Schönen und Guten, im Schönen und Guten und wird in Schönes und Gutes verwandelt. Alles, was geschieht, geschieht wegen des Guten und Schönen, nach diesem schaut Alles hin, von ihm, um seinetwillen und durch es wird Alles bewegt und zusammengehalten; in ihm ist das Princip für alle Nachahmung .... Alles ist auf übersubstantielle Weise (omnia supersubstantialiter) im Schönen und Guten, es ist der Anfang und das Ende von Allem. Für Alle ist das Schöne und Gute ein Gegenstand der Sehnsucht, der Liebe und des Begehrens; durch dasselbe und um seinetwillen liebt das Niedere auf dem Wege der Umwandlung das Höhere, das Gleiche wie einen Vertrauten das Gleiche, schließt sich das Höhere in vorsorglicher Liebe an das Niedere an. Jedes Wesen liebt sich in seinem Bestande und dem Beschlossensein in sich selbst (et ipsa se amant singula suae ratione constantiae vel continentiae); was sie thun und wollen, das thun und wollen Alle aus Sehnsucht nach dem Schönen und Guten. Selbst der Schöpfer von Allem liebt Alles, thut Alles, vollendet Alles, umfaßt Alles, verwandelt Alles nach der Größe seiner Güte. So lehrt der große Dionysius Areopagita, das sei das Gute, was Alle anstreben und das absolut Schöne, das mit der Schönheit identisch ist. Er nimmt besondere Arten des Schönen an, was

er an dem Beispiele von der Sonne nachweist. Vom sinnlichen Lichte geht er zum geistigen über und zeigt, wie jenes Licht in den geistigen Naturen eben so wirkt, wie das Sonnenlicht in der sinnlichen Natur.

Die Abspiegelung des Schönen in der niedersten Stufe erreichen wir mit den mehr geistigen Sinnen, dem Gesicht und Gehör. Dadurch wird der Geist mit Bewunderung erfüllt und seine Kraft angeregt, in thätiger Weise das Schöne geistig zu erstreben, das der Sinn nur im allerkleinsten Maaße erreicht, wie der, welcher nur mit der Zungenspitze etwas Süßes verkostet hat, dadurch bestimmt wird, sich durch Dasselbe zu erquicken. Denn Alles strebt nach dem Guten, das auch das Schöne ist, und wendet sich ihm zu, Jegliches nach seiner Natur: als Sein, Leben oder Geist (aut essentialiter, aut vitaliter aut intellectualiter). Da nun die geistige Natur an der Natur des Guten und Schönen geistig participirt, weil diese ihr Princip ist, so kann sie nur unter dem Einflusse desselben Nahrung und Leben erhalten. Im geistigen Anschauen und Genießen des Schönen und Guten besteht ihr Leben. Wir sehen, daß alle verständige Wesen über das Schöne zu urtheilen vermögen; sie nennen diesen Kreis, diese Rose, jenes Holz, jenen Gesang schön. Hätte nun das Urtheilende, der Geist, nicht die Idee der Schönheit, die alle sinnliche Schönheit in sich faßt, so könnte er nicht zwischen mehrerem Schönen urtheilen, und das Eine schön, das Andere noch schöner nennen. Daher ist der Geist eine gewisse universelle Schönheit oder die Idee der einzelnen Arten des Schönen (species specierum), da diese nur concrete Schönheiten sind. Wie das Feuer die Gestalt und den Begriff alles Warmen in sich faßt, so ist der Geist der Inbegriff aller geistigen Ideen. Die geistige Natur, die erste Ausstrahlung des Schönen (quae est prima pulchri irradiatio), soferne sie Ebenbild Gottes, der absoluten Schönheit ist, faßt alles natürliche Schöne, das sich in seinen Gattungen im Universum entfaltet, vorbildlich (antecedenter) in sich. Die absolute Schönheit, welche Gott ist, entflammt sich durch ihre Selbstanschauung zur Liebe ihrer selbst. Wie sollte die Quelle alles Schönen, die von allem Schönen mit Recht Vater genannt wird, die höchste Schönheit sein, wenn sie sich selbst nicht als schön erkennete! Die unendliche Schönheit muß also nothwendig sich selbst erkennen. Erkennt sie aber sich selbst, so muß daraus unendliche Liebe entstehen. Siehe da die Dreieinigkeit in der Einheit des Wesens der Schönheit, wo der Quell der Schönheit die Selbstanschauung der Schönheit erzeugt, aus denen dann die Liebe entspringt! Unser Auge sieht sich nicht selbst, außer im Reflex des Spiegels, der Geist aber sieht Anderes nicht, bevor er nicht sich selbst sieht, denn erst durch sich sieht er Anderes. Wäre die Sehkraft, die im Auge ist, Geist, so würde sie zuerst sich und das Andere in sich sehen. Die vernünftige

Natur weiß, daß ſie vernünftig iſt, ſonſt wäre ſie nicht vernünftig; dieſes Wiſſen heißt ſich ſelbſt anſchauen. Dann erſt ſieht ſie in ſich Anderes geiſtig, wie der Sinn das Sinnliche in ſich auf ſinnliche Weiſe erfaßt. Die lebendige Schönheit alſo, das göttliche und ewige Leben, ſie, das Leben ſelbſt, das Gott iſt, wollte ihre Herrlichkeit, die das Princip aller Schönheit iſt, offenbaren, und zwar darum, weil die Schönheit auch die Güte iſt, die Güte aber ſich ſelbſt mittheilt, wie die Schönheit an ſich feſſelt. Um alſo ihre Herrlichkeit zu offenbaren, und an der Güte und Schönheit Antheil zu nehmen zu laſſen, erſchuf ſie die Welt. Die Schönheit zieht an. Soweit alſo jedes aus dem Nichts durch die Schönheit angezogene Weſen aus dem Nichts der Schönheit ſich nähert, inſoweit kommt es aus dem Nichts zum Sein. Kein Weſen iſt daher frei von Schönheit und Güte. Das Princip demnach, welches das Sein verleiht, iſt kein anderes, als die Theilnahme an der Schönheit. Nach dem Grade der Aehnlichkeit mit der Schönheit geſtalten ſich die Gradunterſchiede der Dinge; durch die Schönheit des Accidens, die wir mittelſt des Sinnes erfaſſen, und die ſich wie in einer Verhüllung und Aeußerlichkeit der Figuren vorfindet, ſteigen wir auf zur Schönheit der Subſtanz. Alles, was iſt, iſt Werk der abſoluten Schönheit, nach der Aehnlichkeit mit ihr gebildet. Dieſes Bilden iſt ein Anziehen. Im Reiche der Schönheit iſt alles ſchön, was iſt und was ſein kann. Die Schönheit iſt das ganze Sein alles Seienden, alles Lebenden, alles Vernünftigen. Denn in der Einheit iſt alle Zahl complicitè, in der Zahl alle Proportion und Vermittlung, in der Proportion alle Harmonie, Ordnung und Einklang, ſomit alle Schönheit, die in Ordnung, Proportion und Einklang ſich abſpiegelt. Nennen wir daher Gott den Einen, ſo iſt dieſer Eine die überſubſtantielle Einheit oder Schönheit, die alles Schöne in ſich begreift. Nennen wir Gott das Licht, in dem keine Finſterniß, ſo iſt dieſes Licht nichts Anderes, als die Einheit. Gäbe es einen einfacheren Namen, welcher das Licht, das die Einheit iſt, als göttliches Attribut ausdrückte, ſo faſſete dieſer Name das ganze Weſen der Schönheit in ſich, ſowohl das Materielle der Schönheit: die Proportion, als auch das Formelle: den Schein (resplendentia), und zwar Jenes, weil es Einheit, Dieſes, weil es Licht iſt.

Die Kräfte der Himmel — was ſind ſie Anderes, als Schönheiten im Reiche Gottes? Eine Kraft iſt inſoweit groß, ſo weit ſie ſchön iſt. Das Gemeine (foeda) iſt nicht vom Reich der Schönheit. Die ſittlichen Mißgeſtaltungen (deformitates) der Seelen ſind eine Häßlichkeit (foeditates), welche die Schönheit der Seele entſtellen (animarum pulchritudinem deformantes); ſie ſtammen nicht aus der Schönheit, weil aus der erſten Schönheit nur Schönes und Gutes hervorgehen kann. Die Ent-

ſtellung rührt von dem aufnehmenden Geſchöpfe her, die Schönheit von dem bildenden Schöpfer (Deformitas ex recipientibus, decor a datore formae).

Blickt das Auge zum Reiche der Schönheit auf, ſo findet es, daß die Schönheit jedes einzelnen Schönen die Schönheit des andern nicht beeinträchtigt (non occupet), weil die Schönheit kein Quantum iſt, nicht klein oder groß, ſondern Kleines und Großes iſt ſchön durch die Schönheit. Betrachten wir die Schönheit eines Königreichs oder der Hierarchie der ſtreitenden Kirche vom Standpunkte des Himmelreichs, [1]) ſo ſehen wir ſie dort in ihrer Reinheit, erhaben über jede Beſchränkung des Raumes oder der Zeit. Die Schönheit von Sachen, Oertern, Gegenden ꝛc. iſt im Reiche der Schönheit geiſtig und ewig. Die Schönheit der Unſchuld, Reinheit, Jugend, Männlichkeit, Keuſchheit, Tapferkeit ꝛc. bilden nicht ein Gemengſel von Gemeinplätzen (non sunt confusae provinciae), ſondern ſie ſind ſchön und wohlgeordnet im Himmelreiche. Bleibende Stätten voll Schönheit (mansiones pulchrae) ſind in dieſem Reiche; ſie werden die Wohnſtätten für jene ſchönen Geiſter, die mit dem Glanze der Tugend geſchmückt ſind. Jeder erhält die Stelle, die ſeiner Tugend entſpricht. Die zwölf Stämme Israels d. i. Derer, die Gott ſchauen in Jeruſalem d. i. in der Anſchauung des Friedens, haben in dem Einen Reiche nach Stämmen abgeſonderte Wohnſitze, und weiden ſich dort an der Schönheit, je nach der Schönheit ihrer Tugend. Der vernünftige Geiſt ſtrebt in dieſer ſchönen Welt (die daher κόσμος genannt wird) nach der Schönheit der Tugenden, mit denen er den Schmuck ſeiner natürlichen Schönheit erhöht. Liebe iſt das Ziel der Schönheit; die Schönheit will geliebt ſein. Gott iſt die Schönheit ſelbſt, er will alſo geliebt ſein. Die aus ſich ſelbſt liebenswürdige Schönheit iſt die Charitas; ohne ſie wird alſo Niemand die abſolute Schönheit ſchauen. Unſer Streben wird es daher ſein müſſen, daß wir von der Schönheit des Sinnlichen uns zur Schönheit unſeres Geiſtes erheben, welche alle ſinnliche Schönheit in ſich faßt. Von der Betrachtung unſerer Schönheit ſteigen wir auf zur Bewunderung der Quelle der Schönheit, von der unſere Schönheit ein Abbild iſt. Verlaſſen wir alles Häßliche, die Sünden, von denen unſer Geiſt ſelbſt, das Gewiſſen, uns Zeugniß gibt, daß ſie häßlich ſind, und ſtreben wir mit der uns innewohnenden Schönheit in beſtändiger Liebe, dem Quell der Schönheit uns gleich zu geſtalten. Denn die lebendige geiſtige Schönheit wird durch Erkenntniß der abſoluten Schönheit in unbeſchreiblicher Sehnſucht zu ihr hingezogen; je inniger die Sehnſucht, deſto mehr nähert ſie ſich und wird mehr und mehr dem Urbilde ähnlich. Denn

1) Nach dem Zuſammenhange ſ. v. a. im idealen Reiche der Schönheit.

die Sehnsucht oder Liebe verwandelt den Liebenden unaufhörlich zur Aehnlichkeit mit dem Gegenstand seiner Liebe, und es naht zuletzt die Stunde der Erhebung (in das himmlische Reich der Schönheit), im Zuge der Schönheit oder der göttlichen Glorie. Die Glorie ist nur im Himmelreich der Schönheit (nam non est gloria nisi in regia pulchritudine). In der Glorie sein heißt in der Anschauung der Schönheit sein und in Liebe mit ihr vereint. (Exc. VIII, 591—594.)

Höchste Glückseligkeit.

Die Glückseligkeit unseres Geistes besteht nicht im Wissen, da dieses ein Mehr oder Weniger zuläßt. Was mehr oder weniger sein kann, macht nicht glücklich; denn kann es weniger sein, so kann es auch ganz aufhören; kann es mehr sein, so ist es nicht vollkommen. Die Glückseligkeit aber ist nichts Unbestimmtes (non est in ambiguo), sie ist das Ende der Vollkommenheit in der beständigen Ewigkeit. So gewiß uns demnach der Grad der höchsten Sinnenerkenntniß fehlt, so lange wir eine Sache nicht gesehen haben, so gewiß sind wir zum Ziele unserer Sehnsucht noch nicht gelangt, so lange wir die Wahrheit nur wissen, und wir sie nicht in jener Anschauung sehen, welche die höchste mit dem Genusse verbundene Erkenntniß ist (ultima fruitiva cognitio). Die Glückseligkeit besteht also in der geistigen Anschauung des Schöpfers der Welt.

Welches der Weg zu Erlangung dieses göttlichen Geistes sei, ist klar: es ist das Evangelium, die frohe Botschaft, nicht die Philosophie, nicht die Logik oder Dialektik, nicht das Ueberreden aus Vernunftgründen (rationalis persuasio), sondern die Verkündigung des Sohnes Gottes, die sich in der Kraft der Wunder bewährt hat. Durch diese Anleitung gelangen wir zu dem Geiste, der uns zur Glückseligkeit führt, auf jedem andern Wege nicht. Daher sagt Paulus, er thue alles Mögliche, um des Evangeliums, in dem der Geist sich findet, der uns zum Leben führt, theilhaftig zu werden. Wir müssen also unsern Lebenslauf so einrichten, daß wir des Evangeliums theilhaftig werden. Dann sind wir versichert, daß das Ergreifen der unsterblichen Krone uns gelingen werde.

(Exc. X, 681.)

Wenn ich sage, das ewige Leben sei die Erkenntniß der Liebe und du auf die Erkenntniß allein hinsiehst, so besteht dir das ewige Leben in der Erkenntniß und ist somit Sache der Vernunft. Siehst du aber auf die Liebe hin (charitatem), so ruht dir das ewige Leben im Willen, weil die Liebe als solche nur durch Liebe erkannt wird. Erhebst du dich

aber zu jener Einfachheit, wo Erkennen und Lieben Eines ist, so begreifst du, daß diese beiden Potenzen der Seele, Erkennen und Lieben, in der höchsten Glückseligkeit coincidiren. So viel die glückselige Seele liebt, so viel erkennt sie und umgekehrt: so viel sie erkennt, so viel liebt sie, da die Glückseligkeit ihr von Dem zu Theil wird, in dem Erkennen und Lieben Eines ist und der, indem er die Seele beglückt, im Erkennen sich nicht mehr ihr mittheilt, als im Lieben. Um dies noch deutlicher einzusehen, erwäge, daß die vernünftige Seele in dieser Welt zwei verschiedene Kräfte hat: durch die eine sammelt sie Alles in sich, dies ist die Vernunft, die Alles in sich nimmt (intellectus, intus seu in se legens omnia) oder Alles innerlich an sich bindet (seu omnia in se intus ligans); durch die andere geht sie zu Allem aus sich hinaus und bindet sich an Alles, das ist der Wille oder die Liebe. Durch diese einet sie sich mit Allem und bindet sich an Alles. Ist sie glückselig, so hat sie Gott, in dem sie Alles in sich hat. In ihm ist sie mit Allem vereint, und es ist Dasselbe, daß Alles in ihr und sie in Allem ist, weil sie Gott hat, in dem Alles und der in Allem ist. (Exc. X, 671.)

III.

Religiöſe Dialoge.

Ueber die Verkündigung der glorreichsten Jungfrau Maria.

Ein frommes Gespräch.

Personen: Der Verfasser, ein Christ, Maria.

In einem Gespräche unterhielt sich ein frommer Christ mit Maria am Feste der Verkündigung derselben. Um dieses Fest würdig zu feiern, ging er in sein Gemach, kniete auf den Boden, — bekannte zuerst seine Schuld unter vielem Weinen und Thränen, und dachte dann in inniger Demuth und heißem Verlangen darüber nach, wie er das merkwürdige Ereigniß dieses Tages würdig feiern könne. Da fiel ihm ein, daß ihm das unmöglich sei, weil er ein Unwissender war (idiota erat et ignorans). Endlich nahm er zum Gebete seine Zuflucht, auf daß er Weisheit erlange. Da erschien ihm die glorreiche Jungfrau; erschrocken fiel er zu Boden; sie aber machte ihm Muth mit den Worten: Fürchte dich nicht, ich bin eine gnädige Mutter, die Mutter der Barmherzigkeit, deine Mutter und die Mutter aller Erben des Reiches und Miterben meines Sohnes! Sie berührte ihn mit ihrer Hand voll Gnade und Kraft. Er erhielt die Besinnung wieder; gestärkt richtete er sich schüchtern ein wenig auf und sprach:

Der Christ. Entferne dich von mir, Mutter des Himmelskönigs, denn ich bin ein Sünder, der Unreinste aller Menschen und dieses ganze Haus ist unrein wegen meiner Sünden.

Maria. Weil du dich als unrein erkennst, so wird die Gnade dich nicht verlassen und je mehr du deine Unreinigkeit erkennst, desto besser erkennst du dich selbst. Ich bin die Mutter Aller, welche sich selbst kennen; diese sind die von aller Weisheit erleuchteten Söhne und ich bin Maria, die Lichtspenderin (illuminatrix). Ich nehme mit Jenen, welche sich selbst kennen, am Lichte Theil. Darum sei getrost! Denn daß dir deine Sünden ein Gräuel sind, ist ein Zeichen, daß du von mir heimgesucht zu werden verdienest, die ich wie eine auserlesene Myrthe lieblichen Wohlgeruch mittheile. Wem seine Sünden ein Gegenstand des größten Abscheues sind, der ist gesund, der hat einen gesunden Geruch, hellsehende Augen, mit denen er seine Nichtigkeit erkennt; er verdient, daß ich, die Mutter

der schönen Liebe, mich ihm zeige und ihn wie eine Mutter liebe und pflege. Doch weil du aus vollem Herzen um die Gnade der Weisheit geflehet hast, um mein Fest würdig feiern zu können, siehe! so bin ich, die Mutter der Gnade, bereit, deinen Bitten zu willfahren.

Der Christ erhob sich nun ein wenig und redete die Mutter der Gnade also an:

Der Christ. O Mutter der Gnade! dieweil du dich zu meiner niedrigen Hütte herabzulassen gewürdiget hast, so sollte ich dich wohl mit irgend einem Deiner würdigen Lobe und Gruße empfangen. Doch wer bin ich, um etwas zu sagen, was allen Werth übersteigt? wie soll ich dich preisen, Jungfrau, die den, welchen die Himmel nicht zu fassen vermögen, in ihrem Schoße getragen hat? Du bist die Himmelskönigin, die Mutter der Engel und Menschen, der Jubel der Propheten; dein Vorzug ist, Mutter Gottes und des Menschen zu sein. Was soll ich beginnen wenigstens nach meiner Schuldigkeit, denn nach Gebühr kann ich dir nichts erweisen? Indeß bestreben will ich mich wenigstens, daß ich es an nichts fehlen lasse, um alles zu deiner Verehrung auszuführen.

Maria. Der Allvater im Himmel, der dich und Alles erschaffen hat, wird dich belehren, wie du mich, als die Mutter seines Sohnes, begrüßen sollst. Mir kann nichts lieber sein, als was Gott angeordnet hat. So bediene dich denn des Engelsgrußes, da menschliches Lob zu schwach ist, zum Gruße für die Mutter Christi. — Dies hob den Muth des frommen Beters und er sprach:

Der Christ. Gegrüßt seiest du Maria, du bist voll der Gnade; der Herr ist mit dir. — Bei diesen Worten lächelte Maria in Freude und Entzücken den Beter an und sprach:

Maria. Der Engel brachte mir diesen Gruß in wahrem Engelssinn; und je mehr ich ihn in diesem Engelssinne mir bringen höre, desto größer ist meine Freude darüber. Wenn ein frommes Gemüth mir diese hohe Gnade in die Erinnerung bringt, so durchströmt Freude mein Herz.

Der Christ. Sage mir doch, Maria, wie ich es dahin bringen kann, daß ich dich in diesem Engelssinne grüße.

Maria. Ein Engel ist ein vernünftiger Geist; je geistiger daher und je weniger fleischlich Jemand ist, desto vernünftiger ist er, desto weniger zerstreut, desto mehr gesammelt und begeistert, desto mehr engelgleich. Bedenke daher, indem du mich begrüßest, daß du mich nie genug engelgleich begrüßt habest und strebe in beständiger Wiederholung, mit innerer Begeisterung (interiori ferventia spiritus) mich zu grüßen, und du wirst Fortschritte machen.

Der Verfasser. Nun wiederholte der fromme Christ in lebendigerem Gefühle den Gruß. Er sah wie Maria von größerer Freude strahlte,

sie blickte ihn noch liebreicher an und sprach: Mein Sohn, so bleibe und ich werde nie aufhören, wie eine Mutter dich zu nähren und zu pflegen, auf daß du Theil habest an dem Erbe der Söhne Gottes und der Miterben meines Sohnes.

Der Christ. Es scheint, Maria! daß mit diesem Gruße der Anfang der Feier des heutigen Tages zu machen sei.

Maria. Allerdings; denn er ist der Anfang aller meiner Feste.

Der Christ. Fürs Erste sind mir die Worte des Lucas, des Beschreibers deiner Geheimnisse (Lucas secretarius tuus), daß du bei dem Gruße erschrackest, unklar; wenn du erschrackest, warum freuest du dich jetzt?

Maria. Als der Engel meine Unruhe aus Furcht entspringen sah, sagte er: fürchte dich nicht, Maria! denn ich erschrack nicht wie über eine unangenehme und mir mißfällige Sache: die Erhabenheit der Botschaft erschreckte mich. Ich fürchtete mich nicht, weil ein Engel zu mir sprach, als über etwas ganz Neues (denn es war mir nichts Neues und ich erschrack nicht vor dem Engel der Kraft und Stärke Gottes, mit dem ich längst vertraut war), sondern ich erschrack, wie das Auge erschrickt, wenn der reine Lichtstrahl in es hineinfällt. Dem Gesichte ist nichts lieber als das Licht; aber vor einem allzustarken Lichte erschrickt es, so daß es Thränen vergießt.

Der Christ. Gebieterin! Warum dachtest du nach, was das wohl für ein Gruß wäre? Du besaßest doch alle Einsicht, nach dem Zeugnisse des Engels, der dich „voll der Gnade" nannte.

Maria. Ich dachte nicht nach, als verstünde ich den Gruß nicht, und bat auch den Engel nicht um Aufschluß über denselben, sondern ganz erstaunt, wie ich war, dachte ich nach, wie ein so erhabener Gruß mir, der geringen Magd und Dienerin, vom Himmel zugesandt wurde. Würde nicht ein geringer Knecht, dem die frohe Nachricht eröffnet wird, daß er zum Könige erwählt worden sei, wegen der Größe der Erhöhung von Staunen ergriffen werden? würde nicht seine Seele ihre Sinnenthätigkeit aufgeben und sich zur Erwägung der wichtigen, ihr gewordenen Botschaft in sich zurückziehen?

Der Christ. Mit Recht konntest du dich über den Gruß und seine Beschaffenheit wundern; denn Gottes Macht brachte dir vom Himmel die Botschaft in Engels-, nicht in Menschenworten. Denn daß eine Jungfrau die Fülle der Gnade empfing, daß Gott mit ihr war und sie, obwohl Jungfrau, mit Fruchtbarkeit vor allen Weibern gesegnet wurde, dies war etwas Neues, das Gott weit über allem Irdischen veranstaltete. Von der Erde kam allen Erdbewohnern das Weh: vom Himmel das „Ave". Von der Erde stammen alle Söhne des Zorns, alle Lasterhaften

und mit Sünden Beladenen: vom Himmel die Fülle der Gnade. Von der Erde Alle, die unter der Gewalt der Finsterniß sind: vom Himmel der Herr Aller, der mit dir ist. Alle Jungfrauen (dich allein ausgenommen) entbehrten des Segens der Fruchtbarkeit; alle (dich allein ausgenommen) waren unter der Gewalt der Finsterniß, nicht als ob alle gefallen wären, sondern weil sie fallen konnten. Nicht über das Ereigniß selbst also dürfen wir uns wundern und nachdenken; wohl aber wünschte ich darüber Aufschluß, daß der Engel sprach: „Fürchte dich nicht, Maria! du hast Gnade bei Gott gefunden.“ Hast du, Maria! etwa Gott gebeten, daß an dir dieses Wunder geschehen möge?

Maria. Nachdem einmal Gott, der vor aller Zeit ist, mich zur Mutter seines Sohnes auserwählt und mich nach seinem Erbarmen mit allem dem ausgeschmückt hat, was der Mutter der Weisheit des Vaters ziemte, so duldete er nicht, daß mir irgend eine seiner Gnaden und Segnungen fehlte. Er gab mir daher Weisheit und Einsicht weit über alle Menschen und Engel, da ich die Mutter der Weisheit, der Vernunft und des Wortes sein sollte. Ich erkannte demnach, Gott habe in seiner Erbarmung einen Samen versprochen, in welchem alle Völker gesegnet würden. In welcher Zeit aber jenes dem Abraham eidlich gegebene Versprechen in Erfüllung gehen würde, blieb, so wie auch die Art der Erfüllung, mir und Allen verborgen. Ich sah das Elend des Volkes Gottes, das ohne den verheißenen Samen die ewige Seligkeit nicht erlangen konnte. Ich bat Gott, er möchte Den schicken, den er schicken wollte. Und da dieser im Geiste mit mir war, so war mein höchstes Verlangen, daß er auch im Fleische gesehen werde, damit er die Sünden der Welt hinwegnehme. Ich dachte: wie glücklich ist doch die Mutter des Königs, dessen Reich kein Ende nimmt! wie edel, wie rein muß sie sein! O könnte ich sie sehen, könnte ich ihre Dienerin, ihre Magd sein! Indem ich so dachte und in mir nur Gott war, über dessen Ankunft ich nachdachte, siehe! da verkündete [1]) mir der Engel, es sei mir die Gnade geworden, zu sehen das Heil meines Gottes. Und er fügte bei: „siehe! du wirst empfangen und einen Sohn gebären und seinen Namen Jesus nennen; dieser wird groß sein und ein Sohn des Allerhöchsten genannt werden; denn Gott der Herr wird ihm den Thron Davids, seines Vaters geben; herrschen wird er im Hause Jacob in Ewigkeit, und seines Reiches wird kein Ende sein.“

Der Christ. O welch überreiche Gnade hast du, glückliche Jungfrau! gefunden, daß es dir vergönnt war, aus deinem jungfräulichen Leibe

---

1) Im Texte: annuntiabit statt annuntiavit.

geboren zu ſehen, was du gewünſcht haſt. Du ſollteſt die Mutter des Kindes ſein, die du doch nur wünſchteſt, die demüthige Magd ſeiner Mutter ſein zu dürfen. Dieſe Worte des Engels ſind die Erklärung des Grußes, über den du ſtaunteſt. Als er nämlich dich Jungfrau die geprieſene unter allen Weibern nannte, mochteſt du wohl, da er noch nicht beigefügt hatte, [1]) du, die Jungfrau, werdeſt in deinem Leibe einen Sohn empfangen, über die Beſchaffenheit dieſes Grußes nachdenken. Er löste aber dein Bedenken, als er beifügte, du werdeſt einen Sohn empfangen. Sage nun, ſüße Jungfrau! warum ſagte der Engel: „er wird groß ſein und ein Sohn des Allerhöchſten genannt werden.“

Maria. Ich glaubte und dachte mir in meinem Geiſte den verheißenen Meſſias ſo, wie der Engel ihn mir ankündigte, daß ich ihn empfangen werde; ich dachte ihn als ſchlechthin groß, nicht als groß in Hinſicht auf eine beſondere Gabe, z. B. die Weisheit, wie Salomo große Weisheit unter den Königen Iſraels beſaß, auch nicht groß an Schönheit wie Abſalon, oder an Stärke, wie Simſon, oder an prophetiſcher Gabe, wie Elias u. ſ. w., ſondern ſchlechthin groß, in aller Größe der Vollkommenheit und Gnade, als die Größe aller Größen (ut sit ipse magnitudo omnium magnorum). Ich dachte ihn als den Sohn keines Andern als des Allerhöchſten, wodurch er allein in dieſer Weiſe groß ſein konnte. Ich dachte ihn alſo als den Urheber von Allem, als den höchſten König, als Sohn des Allerhöchſten, ſo daß er herrſche auf dem Throne Davids und im Hauſe Jacobs in Ewigkeit und ſeines Reiches kein Ende ſei. Denn kein Thron iſt heiliger, als der Davids, kein Volk iſt heiliger, als das der zwölf Stämme Iſraels, die im Hauſe Jacobs ſind. Sein Reich iſt daher Heiligkeit und Gerechtigkeit in Ewigkeit. Und weil ich das Alles eben ſo überdachte, wie es die Propheten von ihm vorhergeſagt hatten, darum fügte der Engel, indem er mir Jeſus ankündigte, damit ich nicht bei dieſem Namen mir einen gewöhnlichen Menſchen vorſtellte, da noch mehrere Menſchen dieſen Namen hatten, noch hinzu, der mir verkündigte Jeſus ſei nicht ein Heiland (salvator) für beſondere Fälle, wie Joſua im Kriege, oder Jeſus Sirach im Rathgeben, ſondern der Heiland ſelbſt (ipsa salutatio), der als der Meſſias von mir empfangen würde.

Der Chriſt. Sage mir, ſelige Jungfrau! warum erwiederteſt du dem Engel: Wie ſoll das geſchehen, da ich keinen Mann erkenne?

Maria. Der Engel hatte mir geſagt, er ſollte der Sohn des

---

1) Im Texte ſteht: adjecerant ſtatt adjecerat.

Allerhöchſten genannt und der Thron ſeines Vaters David ihm verliehen werden, er ſollte alſo ſowohl eines Andern, als auch mein Sohn ſein, die ich ihn in meinem Leibe tragen ſollte. Ich begriff daher nicht, wie dies nach dem Geſetze der Natur anders als durch einen Mann geſchehen ſollte. Und da ich keinen Mann erkannte, fragte ich, wie ich einem Andern einen Sohn gebären ſollte, ohne Verbindung mit demſelben. Darauf erwiederte der Engel, mich zufriedenſtellend: der hl. Geiſt wird über dich kommen und die Kraft des Allerhöchſten wird dich überſchatten, daher wird das Heilige, das aus dir geboren wird, Sohn Gottes genannt werden.

Der Chriſt. O Maria, Lichtſpenderin! erläutere mir dieſe tiefen Worte des göttlichen Herolds.

Maria. Mein Chriſt! die Worte ſind klar. Denn da der Engel mir ſagen wollte, der Sohn des Allerhöchſten, den ich empfangen ſollte, ſei, wenn gleich David ſein Vater genannt wird, doch nur der Sohn Gottes und nicht eines, wenn auch noch ſo hochſtehenden Menſchen, ſo erklärte er eben dadurch, die Art und Weiſe meines Empfangens gehe von der Kunſt des Geiſtes und der Kraft Gottes aus. Denn wenn der Sohn eines Vaters Sohn iſt durch die im Weibe zeugende Kraft des Vaters, ſo iſt der der Sohn Gottes, bei deſſen Werden keine andere menſchliche Kraft geſtaltend wirkte (coextitit), als allein die Kraft Gottes. So wird denn aus dem hl. Geiſte nur das Heilige und aus der Kraft des allerhöchſten Gottes des Vaters nur der Sohn Gottes empfangen. Da nun der hl. Geiſt die Liebe und die Verbindung iſt, ſo iſt die Liebe, die der hl. Geiſt iſt, über mich gekommen und hat in mir gewirkt und durch ihre Wirkſamkeit hat die Kraft des Allerhöchſten mich überſchattet, als bringe mir der hl. Geiſt die Kraft oder das Wort Gottes. Indem das Wort Gottes in mir die menſchliche Natur angenommen hat, hat es mich überſchattet, weil die in mir verborgene Kraft Gottes ihr Licht durch eine fleiſchliche Hülle zugedeckt hat. Es hat ſich alſo für mich die Kraft des Allerhöchſten überſchattet (obumbravit se mihi virtus altissimi), indem der Sohn Gottes ſich in mir verborgen hat (cum se condidit in me filius Dei). Wie der Laut das Wort des Geiſtes dem Gehöre zuführt und der Verſtand des Hörers die Kraft (den Sinn) des Wortes aufnimmt und in ſich empfängt, wobei der Laut nur mitwirkt, indem er überbringt, jedoch nicht ſelbſt empfangen wird, ſondern das geiſtige Wort, das den Geiſt des Menſchen überſchattet, auf daß es erfaßt werde: ſo iſt in ähnlicher Weiſe die Kraft Gottes oder das Wort durch den über mich kommenden hl. Geiſt mir zugebracht und in mir Fleiſch geworden.

Der Chriſt. Maria, meine gnädige Gebieterin! Lucas ſchreibt,

der Engel habe noch beigefügt: „Und siehe, Elisabeth, deine Verwandte, hat gleichfalls in ihrem Alter einen Sohn empfangen, und schon geht sie, die für unfruchtbar Gehaltene, im sechsten Monate, denn bei Gott ist nichts unmöglich.“ Warum, gütige Mutter! hat er dies beigefügt? Denn gewiß hat der Engel nur das Nothwendigste gesprochen, besonders zu dir, der verständigen auserwählten Braut Gottes.

Maria. Der Engel wußte, daß ich keines seiner Worte hinsichtlich des Thatsächlichen bezweifle, sondern blos die Art der Ausführung einer Sache, die vorher noch nie dagewesen. Da nun der segenreiche Samen Abrahams, der der Vater des Samens geworden ist, weil er Gott (Deo) in Dem geglaubt hat, was nach dem Naturgesetze und dem gewöhnlichen Gange nicht möglich war, nur von der gläubigsten Seele empfangen werden konnte, so hat der Engel, damit, so weit an ihm lag, die Beschleunigung der Empfängniß, die er alsbald vollzogen wünschte, erfolge, eifrigst jene Worte beigefügt, die mich über die Art und Weise zufriedenstellen sollten. Denn bei Gott zu fragen, wie er wirke, er, dem nichts unmöglich ist, ist unpassend; denn was er will, muß sein und der entgegengesetzte Gang der Natur ist kein Hinderniß. So führte er denn das Beispiel der Verwandten an. So hatte auch Sara einen festen Glauben, als der Engel sie belehrte, für Gott sei nichts schwierig. Er, die reine Nothwendigkeit, ist nicht an eine Weise, so oder so zu verfahren, gebunden; denn von der Unvollkommenheit rührt es her, zu fragen, welche Art und Weise erforderlich sei. Wo also Möglichkeit und Unmöglichkeit, die von dieser Welt sind, wo die Art und Weise entscheidet, nicht statt haben, sondern der reine Wille die absolute Nothwendigkeit ist, da ist es überflüssig, über die Art und Weise nachzuforschen. So wurde mir jeder Zweifel benommen. Und da nun in mir nichts mehr war, als ein ganz fester Glaube, so sagte ich zustimmend: „Siehe, ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Worte.“ Denn ich, die Magd des Herrn, wünschte, es möchte geschehen, was mir verkündet war, daß ich, die Magd des Herrn, die Mutter des Herrn würde.

Der Christ. O wunderbarer Verkehr! der Schöpfer des Menschengeschlechts würdigt sich unter den Geschöpfen aus seiner Magd geboren zu werden!

Maria. Der Herr und Schöpfer von Allem, vor den Zeiten gezeugt, [1]) ist wieder von mir empfangen und würdigt sich als Menschensohn von mir geboren zu werden, wie der geborne Mensch (geistig) noch einmal empfangen wird, damit er als Kind Gottes wiedergeboren werde.

1) natus ante saecula ist wohl im Sinne unseres Schriftstellers richtiger durch obige Uebersetzung wiedergegeben.

Der Chriſt. O Glanz alles Lichtes der Erkenntniß! erkläre mir dies deutlich!

Maria. Ich werde es dir nachher im geeigneten Zuſammenhange erklären,[1]) wenn du mich inſtändig bitteſt. Doch nun, als ich ſo mit vollem Glauben wünſchte, das Wort des Engels möchte ſich erfüllen, empfieng ich in demſelben Momente in meinem Leibe den Sohn Gottes und der Engel ſchied von mir, nachdem er ſeinen Auftrag vollzogen.

Der Chriſt. Lucas erzählt, du habeſt dich aufgemacht und ſeieſt eilends in das Gebirgland in eine Stadt Juda's gegangen und habeſt, als du in des Zacharias Haus gekommen, Eliſabeth begrüßt.

Maria. Eliſabeth war meine Verwandte, die den größten Propheten der Welt in ihrem Leibe trug. Da mir dies der Engel gemeldet hatte, ſo ſchien es, als ſende er mich damit zu ihr. Und wie ich zu meiner Freude von dem Engel erfuhr, ſie habe empfangen, ſo war es billig, daß auch ſie zu ihrer Freude vernehme, ich ſei ſchwanger. Da ich jung war, ſchien es meine Pflicht zu ſein, alsbald die ſchwangere bejahrte Verwandte zu beſuchen und ihr Dienſte zu leiſten und wegen der erlangten Mutterſchaft nicht ſogleich die Pflichten einer Magd aufzugeben, ſondern vielmehr die erlangte Würde durch die Demuth, durch die ich Gott gefallen hatte, zu erhöhen. So zog ich denn über das Gebirge, eilends, wie Freunde eilen, die ſich gegenſeitig einen Dienſt erweiſen wollen. Als ich in das Haus des Zacharias eintrat, grüßte ich mit aller möglichen Ehrerbietung und Zuneigung meine Verwandte Eliſabeth und wünſchte ihr Glück, daß im vorgerückten Alter eine ſo wunderbare ausgezeichnete Empfängniß —

Der Chriſt (einfallend) — der Vorläufer Johannes ihr Glück erhöhen ſollte.

Maria.[2]) Mein Beſuch brachte der bejahrten Mutter viele Freuden. Der Prophet im Leibe der bejahrten Mutter merkte, daß in meinem Leibe ſein Herr, deſſen Vorläufer er werden ſollte, zu ihm gekommen ſei und indem das Kind im Leibe vom hl. Geiſte erfüllt in Freude ſich bewegte, ging dieſe Freude auch auf die Mutter Eliſabeth über, ſo daß ſie mir zuvorkam[3]) im Bekenntniſſe Deſſen, was ſie durch mich erſt erfahren ſollte. Denn mit lauter Stimme rief ſie, angetrieben vom heiligen Geiſte und über die Maaßen begeiſtert: „Woher kommt mir das,

---

1) explanando im Texte muß unſtreitig explanabo heißen.

2) Dieſes Wort fehlt im Texte vor den Worten: et multa attulit bona etc. Das „et“ läßt vermuthen, daß im Texte einige Worte fehlen.

3) Der Text hat: ut ipsa perveniret confitendo. Die folgenden Worte aber: quae me narrante audire debuit und der ganze Zuſammenhang legen den Gedanken nahe, Eliſabeth ſei Maria im Bekenntniſſe, daß Letztere die Mutter des Sohnes Gottes ſei, zuvorgekommen, weßhalb ich vermuthe, daß ſtatt perveniret — praeveniret zu leſen iſt.

daß die Mutter meines Herrn zu mir kommt?" Sie bekannte damit, daß ich die Mutter ihres Herrn sei, ein Bekenntniß, das sie, wenn nicht erfüllt vom hl. Geiste, unmöglich hätte ablegen können. Da sie alt, ich jung und Jungfrau war, wie hätte sie auf einem andern Wege wissen können, ich sei die Mutter ihres Herrn? Und ihr Kind, bestimmt zum Dienste Jesu, meines Herrn, war es nicht durch eine wunderbare Fügung Gottes von ihr, der Bejahrten und Unfruchtbaren, aus dem bejahrten Zacharias empfangen? Die Verwandte fügte bei: „Siehe, wie der Laut deines Grußes in meine Ohren drang, sprang vor Freude auf das Kind in meinem Leibe". Sie bewies damit, daß nicht nur ihr Kind, sondern auch sie selbst vom hl. Geiste erfüllt war, da ihr Kind im Leibe aufhüpfte, und sie dieses empfand, was ohne Erfülltsein vom Geiste des Herrn unmöglich geschehen konnte. Damals wurde Johannes im Mutterleibe geheiligt, da er durch ein Zeichen weissagte, der Erlöser sei da, und er konnte nun im Mutterleibe der Prophet des Allerhöchsten genannt werden, da er durch dessen Ankunft den Geist so großen Frohlockens erhalten hatte. Daher nannte mich sogleich Elisabeth, gleichfalls vom hl. Geiste erfüllt, die Gepriesene unter den Weibern, weil sie wußte, daß ich Jungfrau bin, und sagte diese Worte nicht in Verbindung mit dem, was der Engel mir gesagt hatte: Gebenedeit ist die Frucht deines Leibes! Denn sie selbst war von demselben hl. Geiste belehrt, die Leibesfrucht, die ich trug, sei jene gesegnete Frucht, die einst Gott versprochen hatte und die ich endlich empfing.

Der Christ. O heilige Elisabeth! Ich sehe nun, daß die Mutter des Herrn zu dir gekommen ist, damit der Prophet in deinem Leibe, indem er in dir vor Freude aufsprang, die über Alle gepriesene Leibesfrucht weissage. Und wie die Jungfrau alle Segnung, mehr als alle Weiber, erlangte, weil sie zugleich Jungfrau und Mutter war, so kam ihr Sohn, gepriesen vor allen Söhnen, zu Johannes, um diesen zu seinem Herolde einzusetzen; es kam Maria zu Elisabeth, um zu hören, sie sei die gesegnete Mutter einer segensreichen Frucht. O welch ein Freudentag! Doch, glückliche Jungfrau! nach Lucas fügte Elisabeth die Worte bei: „Selig bist du, daß du geglaubt hast, es werde Alles an dir in Erfüllung gehen, was dir vom Herrn gesagt wurde." Sage, Maria, warum sie dieses sagte.

Maria. Ich trug zu diesem wunderbaren Geheimnisse nichts bei als den Glauben.[1]) Und weil sich in mir kein anderer Grund dieser großen Gnade finden läßt, so sagte Elisabeth mit Recht, daß ich nur

---

1) fido im Texte muß heißen: fidem.

durch den Glauben dieſes ganze Geſchenk Gottes erlangt habe. Auf welchem Wege kann das Geſchöpf Etwas von Gott erlangen, als durch den Glauben? Niemand kann etwas aus ſich, aber Gott vermag Alles; er allein iſt wahrhaftig und treu in ſeinen Verheißungen, denn er iſt die Wahrheit. Da wir durch uns ſelbſt nicht gerecht werden können, ſo beſteht unſere ganze Gerechtigkeit in dem Glauben an Gott (credere Deo), welcher mächtig genug iſt, alle ſeine Verſprechen zu erfüllen. Nur der Glaube beſiegt dieſe Welt und alle Geſetze der Natur. Wie kann Der getäuſcht werden, welcher der Wahrheit glaubt, bei der nichts unmöglich oder ſchwer iſt?

Der Chriſt. Du ſangeſt auch einen Lobgeſang, Maria! erkläre mir auch dieſen noch, damit ich ſo die Feier deines heutigen Feſtes freudig vollende.

Maria. Der Ausruf der Eliſabeth, die mich wegen meines Glaubens ſelig pries, ſtimmte mich zu dem Geſange: „Es preiſet meine Seele den Herrn.“ Dieſe Worte floßen aus meinem gotterfüllten Herzen. Mein Herz brach im Uebermaße geiſtiger Wonne in einen Lobgeſang aus, um den zu preiſen, der ſich mir, obwohl er der Höchſte war, zu ſeinem Sohne gab. „Und mein Geiſt, welcher das Leben der Seele iſt, frohlockte nur in Gott, meinem Helfer“, denn der Geiſt iſt das Leben der Seele, er lebt das vollkommenſte Leben, welches Gott ſelbſt iſt. Das Leben des Geiſtes kann daher nur in Gott frohlocken, welcher ſein Jubel, ſeine Liebe, ſein Leben und ſein Verlangen iſt.

Der Chriſt. Sage, Jungfrau! iſt ein Unterſchied zwiſchen Seele und Geiſt?

Maria. Die Seele beſeelt und belebt den Körper; ihr gehören alle Lebensthätigkeiten an, die man am Körper wahrnimmt. Die Seele hat übrigens die Kraft in ſich, ſich vom Körper weg und zu Gott hinzuwenden; dann geht ſie in den Geiſt (spiritum) über. Wie ſich das Feuer über das Brennbare ausdehnt, um es in Feuer zu ſetzen, zu welchem Zwecke es ſich zu einer Pyramide von großer Kraft einigt, ſo theilt ſich die Seele, indem ſie den Körper belebt, mit und ſcheint nach dieſer Seite ſehr körperlicher Natur zu ſein, wie das Feuer im Holze von ziemlich dichter (crassae) Natur zu ſein ſcheint. Trennt ſich aber die Seele vom Körper und reinigt ſie ſich, ſo wird ſie (resolvit se) zu einem ſtarken, nach Oben ſtrebenden Geiſte, der der Geiſt der Liebe iſt. Dieſer Geiſt iſt die Schärfe (acuties) des Verſtandes und der Vernunft in der Seele. Da nun die Seele in der Sphäre des thieriſchen Lebens ſich durch die Sinnenorgane ausbreitet, in der Sphäre des Verſtandes aber ſchon höher und in der Vernunft noch geläuterter (purior) iſt und nichts geliebt wird, wenn

nicht der Glaube vorhergeht, so ist die Liebe die Schärfe der Vernunft oder des vernünftig erleuchteten Glaubens (fidei, quae est intellecta).

Der Christ. Fahre in der Erklärung deines Lobgesangs fort, weise Jungfrau! Warum frohlockte dein Geist in Gott deinem Helfer?

Maria. Herab sah er auf seine geringe Magd. Darüber frohlockte am meisten mein Geist, daß der Herr auf die Niedrigkeit seiner Magd herabsah. Eine Magd, die sich als solche erkennt, ist demüthig, denn sie erkennt sich als nichts weiter, denn was sie wirklich ist. Sie verrichtet alle Geschäfte einer Magd. Diese zielen aber alle dahin, ihrem Herrn zu gefallen. Und wenn der Herr die Niedrigkeit seiner Magd ansieht und gnädig aufnimmt, so muß die Magd in der größten geistigen Freude frohlocken, denn sie hat, was sie gewünscht.

Der Christ. Ich sehe aus deiner Belehrung, daß Gott nichts lieber ist, als Demuth; denn da er bei dir nicht auf deine unzähligen Vorzüge, die du Gnadenvolle hattest, sondern auf deine Demuth sah und du als Jungfrau um der Demuth willen Mutter Gottes zu werden gewürdigt wurdest, so sehe ich, daß jedem Christen Demuth nothwendig ist.

Maria. Mit Recht; denn wie dem Herrn als solchem Hoheit und Erhabenheit geziemt, so dem Knechte als solchem Demuth; jede Creatur ist eine Dienerin, nur Gott ist der Herr.

Der Christ. So lehre mich denn Demuth, glorreiche Jungfrau!

Maria. Der Weg zu ihr ist Selbstkenntniß. Nur der Demüthige weiß es, daß er aus sich nichts ist und hat, sondern nur durch den, der ihm nach Wohlgefallen mittheilt, zu dem Zwecke, daß er ihm diene. Bedenke daher: je größere Güter du von deinem Herrn empfangen hast, desto strengere Rechenschaft mußt du von deiner Verwaltung ablegen. Prüfe dich daher öfter, welchen Gebrauch du von diesen Gaben gemacht hast, von deinem Leben, deinen Sinnen, deinem Geiste, von allem Uebrigen: von Dienerschaft, Weib und Kindern, von deinem Amte. Und hältst du nun daran fest, daß du nie der Meinung gewesen, du habest deine geringe Kraft genug geübt und die zu deiner Verherrlichung dir verliehenen Gaben nach Pflicht angewandt, erkennest du dich als unnützen Knecht; dann ist deine Demuth als die Demuth einer Magd dem Herrn angenehm; auf jene sieht er herab, die, sich selbst für nichts haltend, zu ihm fliehen.

Der Christ. Maria, welches sind die Zeichen der Demuth?

Maria. Gelassenheit (omnia aequo animo ferre); wer Unbilden geduldig erträgt, hält sich für nichts; er nimmt jede Unbild an, als wäre er so gering, daß ihm gar keine Unbild angethan werden könnte, Krank-

heit erträgt er ebenso wie Gesundheit, Armuth wie Reichthum, geringe Geschäfte verrichtet er so freudig wie die wichtigsten. Daher ist Uebung in Ertragung von Unbilden und in niedrigen Geschäften eine ganz zweckmäßige Uebung. Ein ganz besonderer Beweis der Demuth ist aber das, daß man Freude daran hat, erniedrigt und verachtet zu werden; denn nun weicht von uns aller Schein der Demuth, der sich bei dieser Tugend oft für Wahrheit ausgibt.

Der Christ. Wie wird die Seele eine Magd des Herrn?

Maria. Auf die Demuth folgt Unterwürfigkeit in frommer Ergebung. Diese ist eben die Bereitwilligkeit des Geistes im Dienste des Herrn: der Geist gibt sich Gott hin und weihet alle seine Kräfte und Vermögen zu einem lautern Gottesdienste. Wenn so die Sinnlichkeit ohne Widerstreben der Vernunft gehorcht, dann feiert die Demuth unter Gottes Beistand ihren Triumph in geistiger Wonne und in einem lebendigen, durch alles Sinnliche nicht zu stillenden Verlangen; denn die Liebe Gottes macht das harte Herz weich, verschafft ihm Genuß und Ergötzen und flößt ihm regen Eifer ein. Doch ganz besonders dient die Seele Gott, wenn sie beständig mehr zu dienen wünscht, weil sie weiß, daß sie nie nach Gebühr gedient habe.

Der Christ. Erkläre nun, glorreiche Jungfrau, weiter die Worte: „siehe, darum werden mich selig preisen alle Geschlechter."

Maria. Weil Gott auf die Niedrigkeit seiner Magd sah, weil Großes that an mir der Mächtige, indem er nach seiner unbeschränkten Macht, welcher nichts widerstehen kann, mich zur Gottesgebährerin machte, darum werden alle Geschlechter, nicht nur Elisabeth, mich preisen; alle sind meine Geschlechter (sunt omnes generationes), da ich die Mutter des Sohnes der Menschen und Gottes bin. Darum erwählte er mich, die Jungfrau, damit er nicht der Sohn von Diesem oder Jenem, sondern universell der Menschensohn sei, gleichwie auch die Jungfrau, indem sie keinem bestimmten Manne angehört, die Möglichkeit hat, universell von einem Manne zu empfangen. So ist die Geburt der Jungfrau der Menschensohn, nicht der Sohn von Diesem oder Jenem, der ihn „mein Sohn" nennen könnte, so daß er weniger oder anders als jede mögliche andere Geburt wäre. Jesus hat denselben Vater, den auch du hast, nämlich Gott, den Vater Aller. Jesus ist daher auch der Bruder Aller, aber er ist der Erstgeborne des Vaters, und um so wahrer, als er keinen andern Vater in irgend einer Weise hat, wie wir. Zwar hatte auch Adam keinen andern Vater, als Gott den Schöpfer, aber Adam war irdisch. Er war daher nicht der Menschensohn, weil er Adam, d. i. der Irdische, heißt. Da aber Jesus der Menschensohn ist und er dies nicht werden konnte, wenn nicht Adam Mensch geworden wäre; so erhellet, daß Adam aus Erde als Mensch

geschaffen wurde, damit Jesus aus einer Jungfrau, einer Tochter Adams, als Mensch geboren würde. Gleichwie daher Adam um Christi willen erschaffen wurde, so auch wir Alle, die wir aus Adam sind. Christus ist aber um so erhabener als Adam, je niedriger der irdische Anfang Adams war, welchem erst nachher der Geist des Lebens eingehaucht wurde, auf daß er Mensch würde. Nicht so bei Jesus: er war die Kraft des Allerhöchsten, welche in der Jungfrau die menschliche Natur annahm. Adam ist also von der Erde, Christus vom Himmel, wie es der Ursprung eines Jeden darthut. Christus ist daher die Ergänzung (complementum) und das Ziel aller Geschlechter aus Adam. Darum preisen mich selig alle Geschlechter. — Noch füge ich bei, daß mein Sohn der Vater alles Segens ist. Er macht Alle zu Söhnen Gottes. Alle Söhne Gottes erlangen also in ihm Segen. Er ist daher die Wiedergeburt Aller und der Vater der Wiedergeburt. Er ist auch der Glaube Aller; denn er ist der Sohn Abrahams, in dem alle Gläubigen waren, und Alle, die glauben wie Abraham, erlangen Segen in dessen Sohne, welcher ist Jesus Christus. Daher nennt er seine Schüler und Die, so den Willen seines Vaters thun, Mutter und Brüder. Er also ist der Sohn, wir seine Mutter und Brüder.

Der Christ. So sei denn du, Königin der Barmherzigkeit! uns eine wahre Mutter und dein gepriesener Sohn, wie durch seine Geburt so auch durch seine Leitung auf allen unsern Wegen, ein barmherziger Vater!

Der Verfasser. Nach diesen Worten verschwand die Königin der Barmherzigkeit und scheidend erfüllte sie ihren frommen Diener mit aller Hoffnung, Glauben und Liebe.

Auf den Charfreitag.

Der Glaubensartikel: „Gekreuziget für uns unter Pontius Pilatus, gestorben und begraben" ist der fünfte Glaubensartikel und wird dem heiligen Johannes zugeschrieben. Mit Recht hat er, der allein unter den Aposteln in den Leidenstagen Jesu anwesend war, und Alles mit ansah, diesen Glaubensartikel dem apostolischen Glaubensbekenntnisse beigefügt. Wir wollen daher eben diesen von Gott geliebten Apostel herzlich anreden mit der Bitte, uns den Sinn und die Bedeutung dieser Worte zu erklären. Maria, die Mutter der Barmherzigkeit, sei unsere Sachwalterin; sie rede in unserem Namen und die Antworten des Johannes auf ihre Fragen mögen uns über das, was heute die Kirche feiert, be-

lehren. Laßt uns also Maria in ehrfurchtsvollem Gebete um die Gewährung unserer Bitte anrufen und sprechen: Du bist die Mutter, welche die Gottgebährerin genannt wird, die Mutter Gottes, die Gebährerin des Wortes und du bist Mensch, weßhalb Jesus von dir seinen Namen hat und sich oft zu deinem Lobe Menschensohn nannte, den du bis zu seinem Begräbniß nicht verließest. Du weißt, daß wir heute den Todestag deines Sohnes feiern und zu seiner Ehre ihn mit dem Auge des Geistes in dem Leiden, das er für unsere Erlösung duldete, zu schauen wünschen. Uebernimm die Mühe, beste Mutter! und frage deinen Johannes, damit dieser uns Alles erkläre.

Maria. Wohl verdient diese Bitte ein williges Gehör. Denn eben das wünsche ich, daß die Liebe meines Sohnes, welche er besonders darin zeigte, daß er sie seinem eigenen Leben vorzog, erkannt werde.

Die Kirche. Du weißt, Mutter der Güte, wie nothwendig für unser Heil es ist, das Leben deines Sohnes, in dessen Leben das Leben aller Lebenden begriffen ist, zu erkennen. Nur befürchten wir, es möchte die uns so nöthige Erinnerung hieran in dir die Wunden deines Schmerzes erneuern. Wir wünschten gern, was zu unserem Heile uns frommt, aber wir möchten nicht, daß der bittere Schmerz des durchdringenden Schwertes aufs Neue unserthalben dein jungfräuliches und zugleich mütterliches Herz durchbohre.

Maria. Freudenvoll ist das Andenken an den Schmerz für mein Mutterherz, nachdem ich den Sohn lebend gesehen. Nicht lästig sind mir daher die Töne des Mitgefühls, die ihr Frommen hören lasset; vielmehr freuen sie mich über Alles, da sie heute zu eurem Heile und zur Ehre meines Sohnes dienen. Durch die Gnade meine Sohnes ist meine Natur von allen Leiden befreit (sum . . . impassibilis naturae); denn er, der durch seinen Tod der Natur, die er von mir erhielt, Freiheit von allen Leiden erwarb, machte auch meine Natur durch sich frei von Leiden. So seid auch ihr, so lange ihr diese sterbliche Natur nicht im Tode ablegt, den Leiden unterworfen und könnet leiden mit meinem Sohne, durch dessen Leiden ihr, die ihr mit ihm leidet, aus dem sterblichen Leibe befreit, zur Aehnlichkeit mit ihm auferstehen und eine von Leiden befreite Natur annehmen werdet. Das wird der Tod meines Sohnes in euch wirken, wenn ihr als leidend mit ihm erfunden werdet.

Die Kirche. Wir sehen, Mutter der Güte! daß das Andenken an den Tod Jesu, um mit ihm zu sterben, allen zur Erlangung der Freiheit von Leiden nothwendig ist.

Mutter. Ganz richtig! denn obwohl mein Sohn nur Einmal gestorben ist, so will er doch, daß dieser sein so bitterer Tod dem Geiste der Gläubigen stets gegenwärtig sei, damit sie, mitsterbend mit ihm, alle-

zeit das Leben verdienen. Wer mit dem Sohne Gottes ſtirbt, der lebt mit ihm. Die Genoſſen ſeines Todes ſind auch Genoſſen ſeines Troſtes. Kein Tod verdient das ewige Leben, außer der Tod des ſündenloſen Chriſtus, von ihm ſelbſt dazu beſtimmt, daß er Allen, die mit ihm ſterben, Theilnahme am Leben verſchaffe. Das ewige Leben, welches ein geiſtiges iſt, belebt Alle, die an ihm Theil nehmen, wie die Gerechtigkeit alle ihre Anhänger gerecht macht, und allen verdienſtlichen Werken Leben und Geſchmack gibt. Denn wie ohne Salz jegliche, auch noch ſo koſtbare Speiſe geſchmacklos iſt, ſo hat mein Sohn, das Salz der Erde, dem Tode ſich geweiht, und iſt ſo das Salz, welches den Tod aller Martyrer ſalzt und ſchmackhaft macht.

Die Kirche. Sag' uns doch, Mutter der Gnade! wie wir mit dem Erlöſer mitleiden und ſterben ſollen.

Maria. Vor Allem müßt ihr glauben, daß mein Sohn auch der Sohn Gottes ſei, der durch ſeinen Tod Jedem, der ihm ſich naht und durch feſten Glauben die innigſte Gemeinſchaft mit ihm eingeht, das Leben erworben hat. Denn Alle, die durch den ſtärkſten Glauben mit ihm verbunden ſind, gehen in die Einheit mit ſeinem Verdienſt über, weil ſie gläubige Glieder von ihm ſind; denn es freuen ſich die Söhne über das durch das Verdienſt ihres Vaters Errungene. Der Glaube muß aber lauter (integra) und wahr ſein bis zum Tode. Wenn der Sohn Gottes bis zum Tode getreu war und durch ſeinen Tod den Gläubigen Befreiung vom ewigen Tode verdient hat, ſo geht billig ſein Tod auf alle Befreite über (mors ejus omnibus liberatis imprimitur), ſo daß ſie dieſes ganz vortreffliche Werk des Glaubens mit innigſter Liebe in frohem Andenken behalten. Sie wünſchen daher, den Glauben an ihren Befreier auf alle mögliche Weiſe an den Tag zu legen und halten es für die größte Gnade, daß der Tod Chriſti zu ſeiner Ehre in ihnen erneuert wird.

Die Kirche. Das Leiden mit Chriſtus muß alſo ein freudiges ſein.

Maria. Allerdings iſt ein freiwilliges nicht ohne Freude; zwar iſt das Fleiſch ſchwach, aber die Bereitwilligkeit des Geiſtes äußert ſich in Freude. In dem Leiden meines Sohnes traf die höchſte Freude des Geiſtes mit dem tiefſten Schmerz des Körpers zuſammen. Der Wille des Fleiſches wollte nicht ſterben, er fürchtete vielmehr den Tod mehr, als ihn je der Wille irgend eines andern Sterbenden fürchtete, weil er die Kenntniß des Todes hatte. Der Wille des Geiſtes dagegen hatte die größte Sehnſucht nach dem Tode, weil er wußte, daß er dadurch Gott und den Mitmenſchen wohlgefalle; denn der Sinn, der von dieſer Welt iſt, findet in ihr ſeine Ruhe, der Geiſt aber, der aus dem Himmel ſtammt, kann nur im Himmel ſeine Ruhe finden. Da der Geiſt, der dem Sinne das edle Princip des Lebens gibt, durch ſeine Trennung vom Körper den Tod

des Körpers verurſacht, weil er dieſem ſeine Freude, das Leben entzieht, ſo iſt das Sinnenleben traurig, der Geiſt aber freut ſich, der durch dieſen Tod in ſein Leben eingeht. Weil nun nur Diejenigen, in welchen der Geiſt des Sohnes Gottes, des Siegers über den Tod, iſt, ſicher wiſſen, daß ihr Geiſt vom Tode ins Leben übergehe, ſo iſt der Tod, mit Ausnahme Derer, welche eine Bürgſchaft ihrer Gewißheit haben, für alle Andern etwas Bitteres.

Die Kirche. Was führt uns zur Erinnerung an den Tod Jeſu?

Maria. Alle Einrichtungen der Kirche: Taufe, Abendmahl und die übrigen Sacramente, welche den Tod Chriſti als Verdienſt und Kraft in ſich haben, Schriften, Gemälde, das Bildniß des Gekreuzigten in allen Kirchen, an Scheidewegen, in Bethäuſern, die Leidensgeſchichte und die lebendige Rede des Predigers, der irgend ein ſinnliches Bild auf die geiſtigen Begriffe der Seele überträgt, wodurch er die Kraft des Verdienſtes Chriſti einſchärft und die Seele zur Ehre des Erlöſers entflammt und Chriſtus ähnlich macht, ſo daß ihr das Andenken an die Liebe des Gekreuzigten erfreulich iſt.

Die Kirche. Damit nun in uns dieſes Andenken geweckt werde, predige uns, Johannes! und präge uns unter deiner Leitung das Bild des Gekreuzigten ein. Wir brennen vor Begierde, das Worts des Heils zu hören.

Maria. So rede denn, geliebter Johannes!

Johannes. Gebiete, Mutter! was ich reden ſoll.

Maria. Sprich zuerſt von dem Geheimniſſe des Kreuzes, damit die Erzählung anziehender werde!

Johannes. Du haſt mit wenigen Worten alle Geheimniſſe des Kreuzes berührt, beſte Mutter! Weil du aber eine Wiederholung wünſcheſt, ſo gehorche ich willig. Leite du mich, Mutter des fleiſchgewordenen Wortes, und helle mir das Dunkle auf! So wiſſet denn, ihr Gläubigen! Doppelt iſt das Reich der vernünftigen Natur, die allein regiert, weil ſie den freien Willen hat. Das eine iſt das Reich dieſer Welt, das im Argen liegt, weil der böſe Feind es beherrſcht; das andere iſt das Himmelreich, das auf dieſer Welt unbekannt war, und erſt durch Chriſtus verkündet worden iſt. In jenem iſt dieſe Welt das Ziel aller Religion und Tugend; es iſt das zeitliche Leben; in dieſem iſt Gott das Ziel, und das Leben iſt ein ewiges. In jenem wird nur Sinnliches und ſinnliche Genüſſe verſprochen, in dieſem nur Geiſtiges und geiſtige Genüſſe. Das vom Himmelreich kommende, fleiſchgewordene Wort hat geoffenbart, was der Welt ganz unbekannt war, daß das Ziel und die Glückſeligkeit des Geiſtes nicht in den Genüſſen dieſer Welt, ſondern in den Freuden des himmliſchen Paradieſes liege,

daß das Reich dieſer Welt in Vergleich mit dem himmliſchen gänzliche Knechtſchaft und Elend ſei, weil dieſe Welt und jenes Reich ſich unterſcheide wie Sichtbares und Unſichtbares, wie Zeitliches und Ewiges. Das war etwas Neues und vorher Unerhörtes für das ganze Menſchengeſchlecht. Um es zu faſſen, fügte der göttliche Lehrer mehrere Ermahnungen bei: man ſolle dieſe Welt und was in ihr iſt, nicht lieben, weil ihre Güter nur Scheingüter ſeien, ohne alle Wahrheit und ewige Dauer, die Güter des Himmelreiches dagegen ſeien ewig und wahr, und gewähren eine ewige Freude und Glückſeligkeit. Weil die Welt die Botſchaft nicht faſſen konnte als etwas Geiſtiges, das ſie nicht ſah und hörte, ſo wollte er aus Mitleid etwas feſtſetzen, wodurch dieſelbe erfaßt würde. Er lehrte daher, der Glaube umfaſſe Alles, er ſei vom Himmel gekommen und erzähle, was er dort bei ſeinem Vater geſehen habe, ihm müſſe man glauben, weil er die Wahrheit ſei, der Sohn oder das Wort des Vaters. In Kraft und Macht erwies er ſich als Gott, als Sohn Gottes, durch Wunder, die über die menſchliche Kraft hinaus gehen. Er ſagte: „wenn ihr mir nicht glaubet, ſo glaubet den Werken, die der Vater, der in mir iſt und mich zu euch geſandt hat, zu eurem Heile wirket"; er lehrte, dem Glaubenden ſei nichts unmöglich, denn wer Gott (Deo) glaube, könne unmöglich getäuſcht werden, da Gott wahrhaftig und getreu in ſeinen Verheißungen iſt. Daß er ſelbſt das Leben gebe, bewies er durch die Auferweckung von Todten, beſonders des Lazarus, wobei er verſprach, er werde Denen, die an ihn glauben, das ewige Leben geben, da er das Wort Gottes ſei, durch welches Gott Alles im Himmel und auf Erden gemacht hat. Da er demnach die Kunſt und Wiſſenſchaft des allmächtigen Gottes iſt, ſo dürfen wir nicht zweifeln, daß er jenes (neue) Leben in den Gläubigen hervorbringen kann. Er lehrte: wie das ſinnliche Leben durch die Aufnahme von Speis und Trank, ſo beſteht das geiſtige Leben durch eine geiſtige Nahrung — die Weisheit. Die Weisheit iſt das Leben der Vernunft. Er ſelbſt nannte ſich dieſe Weisheit oder das Wort des Alles belebenden Vaters. Das glückſelige Leben beſteht daher nach der Lehre Jeſu in der Erkenntniß Gottes und ſeines Wortes; nur das Wort, der Sohn erkennt den Vater, und wem es der Sohn offenbart, gleichwie Niemand die Weisheit eines Gelehrten erkennt, außer deſſen geiſtiger Gedanke oder Wort. Wenn dann dieſer von dem Gelehrten gezeugte Gedanke oder Wort ſich in einen ſinnlich wahrnehmbaren Laut einhüllt, ſo offenbart dieſer ſeinen Vater. Das ganze Streben Chriſti ging dahin, den Menſchen vom ſinnlichen Vergnügen zum Koſten jener Süßigkeit, welche der Geiſt im Erfaſſen der belebenden Wahrheit empfindet, hinzuführen; er ſchloß daher den Sinn der hl. Schrift auf, die unter dem Buch-

ſtaben den Geiſt der Wahrheit verbirgt, der die unſterbliche Nahrung der Seele iſt. Irrthum, der zum geiſtigen Tode hinführt, entſteht (aus der hl. Schrift) nur für Die, welche bei der Oberfläche und Rinde ſtehen bleiben; für das geiſtige Verſtändniß iſt ſie Wahrheit und Süßigkeit. Niemand kann von dem Irrthum, der in dieſer Welt, fern von der Wahrheit herrſcht, befreit werden, als durch die Aufnahme ſeines Wortes als des Wortes des Sohnes Gottes, der zur Erleuchtung der Finſterniß dieſer Welt von Gott geſandt iſt. Der Geiſt des Irrthums, der das Menſchengeſchlecht gefangen hielt, der Geiſt der geiſtigen Finſterniß kann nur durch das geiſtige Licht des Wortes Gottes verbannt werden. Nur das Wort Gottes hat die Kraft, jenen Tod, der in der Verfinſterung des Geiſtes beſteht, durch die Offenbarung ſeiner ſelbſt und des Vaters zu entfernen. Denn die Selbſtoffenbarung des Lichtes aus der Quelle der Wahrheit verſcheucht aus der Vernunft die todbringende Finſterniß der Unwiſſenheit, wie das Sonnenlicht die phyſiſche Finſterniß vertreibt. Der Unterſchied iſt nur der, daß die Erleuchtung, die den Geiſt belebt, bleibend iſt, weil ſie den Geiſt in ſich verwandelt, wie die Weisheit oder das ſchmackhafte Wiſſen die Seele, der ſie eine ſchmackhafte Nahrung bereitet, in ſich verwandelt, nicht bloß zeitlich, denn ſie gibt der Seele eine Nahrung, die nicht vergeht. Durch die Kraft dieſer Nahrung gewinnt der Geiſt immer mehr Stärke und Leben, ſie gewährt ſomit Unſterblichkeit. Anders iſt es bei der zeitlichen, ſinnlichen Nahrung, weßhalb die thieriſche Natur altert und zuletzt ſtirbt. Da aber die menſchliche Natur wegen ihrer Befleckheit durch die Erbſünde und durch lange Gewohnheit zur Vertreibung des Geiſtes des Irrthums aus ſeiner alten Gewohnheit nicht fähig iſt, da ſie der Gerechtigkeit ermangelt, welche allein den Geiſt gerecht und für jene unſterbliche Seligkeit fähig macht, (in ein böſes Herz dringt der Geiſt der Weisheit nicht ein), ſo ward Chriſtus, um ſeine Sendung vollkommen zu erfüllen, der Reiniger unſerer Seelen durch das Verdienſt ſeines Todes, damit er den ſo Gereinigten die Gemeinſchaft mit ſeinem göttlichen Leben mittheilen konnte. Zur Erlangung dieſer Reinigung, welche in der Abwaſchung der Sünden und geiſtigen Flecken beſteht, erklärte er es für nothwendig, daß der Geiſt ſich auch hiezu vorbereite und fähig mache. Dieſe Vorbereitung beſteht in ſeiner Nachahmung, in der Betrachtung der Tugenden, welche Chriſtus durch ſein Wort lehrte und durch die That übte, und in der Nachahmung derſelben, nämlich der Sanftmuth, Demuth, Geduld, Wahrheit, Barmherzigkeit, Friede, Glaube, Liebe, Gerechtigkeit und den übrigen Früchten des Geiſtes. Wenn ſo Wille und Geiſt ſich dem Willen Chriſti ähnlich macht, und dies in tugendhaften Werken zeigt, dann bereitet er ſich zur Aufnahme des Verdienſtes der Erlöſung und zur Einheit mit dem Geiſte des Lebens

Christi vor. Die Tugenden der Abtödtung (virtutes mortales) machen das Gemüth, in dem sie sich bleibend niederlassen, zur Aufnahme des unsterblichen Lebens fähig. Denn wenn der Geist zu einem solchen Gehorsam gelangt, daß in ihm nur die Kraft und der Wille Gottes herrscht, und der eigene Wille, der Wille des Fleisches und dieser Welt ganz ertödtet ist, dann ist er zum Leben des göttlichen Geistes fähig. Wer so zum Geiste gelangt, beobachtet die Gebote Gottes in Gottes- und Nächstenliebe, und zieht die Liebe Gottes und des Nächsten seinem eigenen zeitlichen Leben vor. Der göttliche Geist wohnt beständig in ihm. Um diese Beweise seiner Gottes- und Menschenliebe an sich selbst darzuthun, wählte er, der Unschuldige, den Tod, um zu zeigen sowohl seine große Liebe zu Gott, da er aus Gehorsam gegen ihn sterben wollte, als auch seine große Liebe zu den Menschen, für deren Heil er blutete. So sind denn alle göttlichen Geheimnisse in der Kreuzigung des unschuldigen Christus enthalten. So sehr muß man Gott mit aller Kraft der Seele lieben, daß man Alles, ja das Leben selbst zur Offenbarung seiner Herrlichkeit für nichts hält. So sehr muß man das Seelenheil des Nebenmenschen lieben, daß man den schmählichsten zeitlichen Tod gegen ein so großes Gut für nichts halten soll. Der Tod des unschuldigen Christus erwarb das ewige Leben, und mit Recht, da er aus reiner Liebe zu Gott und den Menschen, nicht um eine Sünde, von der er ganz frei war, abzubüßen, gelitten hat. Als sein Leiden herannahete, erklärte er, daß er sich selbst heilige oder opfere für seine Apostel und alle Gläubigen, und daß der Fürst dieser Welt, der die Menschen beherrschte, hinausgestoßen werde.

Offenbar sollte nun werden die unendliche Liebe des Vaters, der den Menschen erschuf, um ihm seine Herrlichkeit zu zeigen und seines eigenen Sohnes nicht schonte, sondern ihn für die Befreiung der Menschheit dahingab. Offenbaren sollte sich nun auch die unendliche Liebe des Sohnes, der sich selbst für die Menschen dahingab und sich so als den Sohn Gottes bewies. So ward dem Menschensohn Gewalt über das Leben gegeben, wegen des Verdiensts seiner Liebe in der Hingabe seines Lebens. In diesem Tode, der Wirkung reiner Liebe, wurde Christo das ewige Leben als Verdienst gegeben, welches alle körperlich und geistig Todten, die durch Glauben und Tugend dazu fähig sind, ewig beleben kann; wie wenn Gott Jemanden diese sichtbare Sonne als Verdienst gäbe, so hätte dieser die Macht, jede sinnliche, für Licht und Leben empfängliche Natur zu erleuchten und zu beleben. Christus hat also das Leben des Geistes in seiner Macht, als rechtmäßiger Besitzer und Erbe des Reich des Lebens: er allein hat das Gesetz erfüllt, welches das Leben verheißt, sowie auch Christus selbst im Gesetze verheißen war. Gott und den Nächsten so vollkommen, als das Gesetz es befiehlt, lieben konnte nur der Sohn Gottes, welcher

den Vater und das ewige Leben erkennt. Daher ist der Messias im Gesetze verheißen und die Propheten verkündeten ihn; Christus ist somit der Geist des Gesetzes. Weil nun das Gesetz dem Beobachter desselben das Leben verspricht, so ist Christus Derjenige, dem das Reich des Lebens versprochen ist. Durch seinen Tod offenbarte Christus eine solche Liebe Gottes und des Nächsten, wie keine größere möglich war. Wie er somit alle nur mögliche Liebe in sich schließt, so auch alle Gesetzeserfüllung; er ist theilhaftig aller auf diese gesetzten Verheißungen. Er ist der Bräutigam, der die Braut und alle geistige Wonne hat. Wie daher keine Seele gerecht sein kann, ohne die gerechtmachende Gerechtigkeit, so auch nicht lebendig, ohne das belebende Leben. (Gerechtigkeit ist nichts Anderes als Belebung.) Christus ist durch das Verdienst seines Todes die gerechtmachende Gerechtigkeit und das belebende Leben aller Gläubigen, die Christus ähnlich sind. Die daher im Lichte wandeln, wie er, diese reinigt sein Blut von allen Sünden, sie sind Freunde, für die er gestorben, für deren Heil er sich in den Tod hingegeben hat.

Keiner kann durch seinen Tod sich selbst reinigen, weil Keiner sich selbst das Leben gegeben hat. Kein Todter kann sich selbst auferwecken, sein Heil bewirken und sich neuschaffen; denn kein todter Sünder hat etwas, wodurch er das Leben verdiene. Niemand kann in Wahrheit von sich sagen, er sei ohne Sünde; wer es sagt, ist ein Lügner. Daher macht nur der Tod des unschuldigen Christus, der sich selbst für uns an's Kreuz gegeben, Diejenigen, welche in ihm bleiben und wie er wandeln, gerecht. In Christus belehrt uns die vollkommene im Tode erprobte Liebe, daß Die, so in der Liebe bleiben und ihm nachfolgen, Söhne Gottes sind, hier in der Hoffnung, nach dem Tode in der Wirklichkeit, weil wir ihm ähnlich sein werden. Die Geheimnisse des Todes Christi lehren uns, daß die Gebote Gottes, nämlich die Liebe Gottes und die dieser ähnliche Liebe des Nächsten erfüllt werden müssen, wenn die Liebe vollkommen sein soll, und daß der, welcher sie befolgt, nicht weit vom Himmelreich entfernt, sondern auf dem Wege dahin wandelt, weil er Christus nachahmt, der zu diesem Reiche führt. Niemand hat je das Gesetz, das in der Liebe besteht, erfüllt, außer Christus, der nicht kam, das Gesetz aufzuheben, sondern es zu erfüllen. Das ist also die vollkommene Liebe, die im Tode Christi sich gezeigt hat; sie verdient das Reich des ewigen Lebens. Und da Niemand zu dieser vollkommenen Liebe sich erheben kann, da es Niemand gibt, der etwas Gutes thut, das nicht durch etwas Besseres übertroffen würde, mit Ausnahme des Einen, Christus, so ist er es allein, der vollendet und ergänzt, was Allen fehlt: aus seiner Fülle empfangen Alle. Und weil das Verdienst des Leidens das (ewige) Leben mit seinen Schätzen ist, darum werden durch das Geheimniß des Kreuzes

nothwendig Alle gerettet, die gerettet werden. Daher gab ich im apoſtoliſchen Symbolum an, daß Chriſtus für uns gekreuzigt worden iſt.

Maria. Sage nun, Johannes! wie das Leben in den Gläubigen, die meinem Sohne folgen, bleibt.

Johannes. Das ewige Leben iſt das Reich des Vaters, welches der Vater dem Sohne übergeben hat, es iſt das lebendige Licht der Weisheit oder die Liebe: wer im Sohne bleibt, bleibt in dem Lichte oder im Leben des Vaters. Die Verheißung lautet: „wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott.“ Wer in der lebendigen Kraft der Liebe Chriſti bleibt, bleibt in Chriſtus. Chriſtus iſt aber der Sohn des Vaters: wer in Chriſtus bleibt, iſt alſo Sohn Gottes durch die Geſtalt Chriſti, in der er bleibt. Er iſt daher auch im Vater, weil der Sohn im Vater, und der Vater iſt in ihm, weil der Vater im Sohne iſt. Und das iſt das ewige Leben. Wer den Sohn bekennt, bekennt auch den Vater; wer den Sohn läugnet, läugnet auch den Vater. Nur der lebendige Glaube aber iſt jenes Bekenntniß, welches das ewige Leben verſchafft; denn die Liebe, welche den Glauben belebt, iſt die Liebe Chriſti und iſt allein als das belebende Princip vollkommen.

So wiſſen wir denn, um dieſe Erörterung zu ſchließen, daß der Sohn Gottes gekommen iſt und Fleiſch angenommen hat, für uns geſtorben und für uns auferſtanden iſt, daß er uns zu ſich genommen, und uns den Sinn für die Erkenntniß des wahren Gottes eröffnet hat, ſo daß wir in ſeinem wahrhaften Sohne, Jeſus Chriſtus, leben, welcher wahrer Gott iſt und das ewige Leben.

Maria. Du haſt nun, geliebter Johannes! die Urſache der Ankunft meines Sohnes im Fleiſche hinlänglich erörtert, daß ſein Kreuzestod ihn verherrlicht, und daß er es iſt, der im Geſetze und den Propheten verheißen iſt, in dem Alle geſegnet und belebt werden; daß er durch ſeinen Tod der Alles verſöhnende und Alles vollendende Mittler iſt, die Gerechtigkeit Gottes und der Menſchen: die Gerechtigkeit Gottes des Vaters, denn alle ſeine Verheißungen ſind in ihm erfüllt; er bewies die Gerechtigkeit, Treue und Wahrhaftigkeit des Vaters; die Gerechtigkeit der Menſchen, welche alle durch ſeine Gerechtigkeit gerecht ſind. Und dieſe Gerechtigkeit iſt durch den Kreuzestod vollkommen ins Werk geſetzt (consummata). Doch, wie er zu dieſem Tode kam, wünſcht das gläubige Volk von Dir noch zu hören, Johannes!

Johannes. Was ich ſah und noch im Gedächtniß habe, will ich auf Deine Aufforderung, Mutter der Barmherzigkeit! erzählen. Ich befürchte aber ſehr, meine Erzählung möchte kälter als die Wärme der Liebe des leidenden Chriſtus und ſchwächer als die Bosheit ſeiner Wi-

derſacher — deinem lebhaften Wunſche und dem Heile des hörbegierigen Volkes nicht genügen, wenn nicht deine Liebe ſie ergänzt.

Maria. Ich ſtehe dir bei und unterſtütze dich.

Johannes. Ich bitte nun vor Allem meine Zuhörer, feſt zu glauben, daß Chriſtus, der Geſandte der Liebe, alles Vorherbeſtimmte ſo vollkommen ausgeführt hat, daß es nicht beſſer hätte geſchehen können. War es demnach die Abſicht des Vaters, daß der Sohn durch ſeinen Tod das Menſchengeſchlecht vom Tode befreie, ſo unterzog ſich der Sohn einem ſolchen Tode, der durch die Heftigkeit des Schmerzes die Todesſtrafe aller zu Befreienden in ſich faßte, ſo daß Jeder, der durch die Uebertretung des Geſetzes oder den Ungehorſam mit Recht den Tod verdiente, im Tode Chriſti Genugthuung leiſtete, wenn er auch die Höllenſtrafen verdient hätte. Die Heftigkeit des Schmerzes Chriſti, der unſere Schmerzen trug, das Todesurtheil auf ſich nahm und die Handſchrift an's Kreuz heftete, war ſo groß, daß nur die vollkommenſte Liebe, die nur der Sohn Gottes haben konnte, ſie zu ertragen im Stande war. Jede erdenkliche Strafe iſt daher kleiner, als die Genugthuung leiſtende Strafe, die Chriſtus gelitten hat. Denn er kannte den Tod und alle Strafen Aller, die Strafe leiden können; ſeiner leiblichen Natur nach hatte er einen ſo edlen Körper, daß dieſer ſtärker, als jeder andere, das Leiden empfand. Er litt eine Art von Strafe, die die empfindlichſte, ſchmählichſte und ſchimpflichſte war nach Ort und Zeit, ſowie durch die Anweſenheit aller Derer, die zur Erhöhung des Schmerzes als Zuſchauer verſammelt waren. Kurz: alles Mögliche vereinigte ſich, um den Schmerz zu erhöhen, ſo daß es ein vollendeter (consummata) Tod war: kein Mitleid, kein Erbarmen bei den Juden, bei ihren Dienern und den Henkersknechten! Jeſaias hatte das Alles von ihm vorhergeſagt; er nennt ihn den Mann der äußerſten Schmerzen, der da kennt unſere Schwäche, unſchuldig unſere Sünden auf ſich nimmt. Das mögen alſo die Zuhörer im Glauben feſthalten, damit ſie einſehen, daß die Größe der Strafe ſich nicht in Worten ſchildern laſſe; und wollte ſie der Eine ſo, der Andere anders beſchreiben, ſo fehleten ſie nicht darin, daß ſie zu viel, ſondern ſtets zu wenig darüber ſagten.

Maria. Ganz richtig, Johannes! Wie könnte mein Mitleiden über das Leiden meines Sohnes durch einen Andern geſchildert werden, da ich ſelbſt es nicht ſchildern konnte! Es genüge daher, daß Jeder nach ſeiner Verehrung und Liebe zu meinem Sohne ſich eine dem heftigſten Leiden ſo ſehr als möglich entſprechende Vorſtellung mache. Fahre nun fort!

Johannes. Beginnen wir alſo damit, daß die wunderbare Auferweckung des Lazarus durch Jeſus nahe bei Jeruſalem, vier Tage nach

dem Tode, wobei Jesus laut rief: „Lazarus, komm heraus!“ die Juden dergestalt beunruhigte, daß sie an die Tödtung Christi dachten. Denn sie hatten wohl bemerkt, daß Viele mit dem Glauben (vom Grabe) weggingen, Christus sei der Sohn Gottes oder der Messias. Da sie der Ueberzeugung nicht Raum geben konnten, er sei Gott, so schrieben sie die Macht, die Christus bewies, der Magie und dem Teufel zu. Sie hielten nun einen Rath, in welchem auf den Vortrag des Hohepriesters Kaiphas, es sei gut, daß Ein Mensch für das Volk sterbe, damit nicht Alle zu Grunde gehen, der Beschluß gefaßt wurde, Christus sollte bei passender Gelegenheit in Jerusalem sterben. Siehe da das wunderbare Geheimniß! Christus sollte sterben, damit er verherrlicht würde, und verherrlicht in der Erhöhung am Kreuze Alles an sich ziehe! Die Juden aber, welche sein Andenken von der Erde vertilgen wollten, glaubten, der Rath des Kaiphas sei ihrem Vorhaben förderlich, und vollzogen ihn. Christus wollte sterben, allein in der Weise, daß er als ein Verurtheilter sterbe, weil, wenn der Gerechte als ein Verurtheilter starb, der Satan alles Recht, das er sich über die Kinder Adam's angemaßt, verlor; denn indem er gegen die Gerechtigkeit selbst sündigte, verlor er allen Rechtsanspruch, wie der Mißbrauch den Verlust des Privilegiums nach sich zieht. Christus ließ dies Alles geschehen, weil es seinem Vorhaben nicht entgegen war; im Gegentheile, es mußte so kommen, damit er von Juden und Heiden Gott zum Opfer für alles Volk dargebracht würde, wie Kaiphas geweissagt hatte, damit nicht das ganze Volk zu Grunde gehe. Wie wunderbar! Sie wollten von aller Täuschung befreit sein, deßhalb opferten sie Christus, und siehe! das Volk erlangte eben dadurch Befreiung von den Täuschungen des Fürsten dieser Welt. Der Satan täuschte sich selbst: er leitete es ein, daß Christus sterbe, damit er seine Herrschaft nicht verliere, und eben dadurch verlor er sie.

Sodann ereignete sich ein anderer Vorfall, der Judas zum Verrathe bestimmte. Sechs Tage vor dem Osterfeste war nämlich Jesus nach Bethanien gekommen. Als nun Lazarus mit ihm zu Tische saß und Mehrere, um Lazarus zu sehen, gekommen waren, brachte Maria Magdalena eine kostbare Salbe von ächtem Nardenöle, zerbrach das Alabastergefäß, in dem es aufbewahrt war, und goß das Oel über das Haupt Jesu. Der Wohlgeruch verbreitete sich durch das ganze Haus. Auf Antrieb des Judas drückten nun die Jünger des Herrn ihren Unwillen über das Verschwenden einer so kostbaren Salbe aus: sie hätte um einen hohen Preis zum Besten der Armen verkauft werden können. So beredete sie Judas, damit die Jünger von den Armen redeten, wiewohl er an diese nicht dachte; er war ein Dieb und hätte von dem Erlöse einen Theil für sich behalten (er führte nämlich den Beutel). Er berechnete, daß er als

zehnten Theil des ganzen (projectirten) Erlöses (von 300 Denaren) dreißig Silberlinge gewonnen hätte, und beschloß daher Christus den Juden um diese dreißig Silberlinge zu verkaufen. Was Christus zur Rechtfertigung seines und der Magdalena Verfahrens sagte, ist euch wohl bekannt. Als nun am andern Tage Christus, als König und Hoheprieſter sein Volk zu besuchen, auf einer Eselin nach Jerusalem kam, und die Jünger sammt den Schaaren des Volks und den Kindern der Hebräer ihm als dem Sohne Gottes ihre Verehrung bezeugten, nahten sich die Pharisäer, unwillig hierüber, Christus und verlangten von ihm, er möge seinen Jüngern und den Uebrigen diese Lobpreisungen verbieten. Christus aber antwortete ihnen: „wenn diese schwiegen, so würden die Steine schreien.“ Im Eifer für das Haus des Herrn vertrieb er nun die Wechsler aus dem Tempel, heilte viele Kranke und kehrte nach Bethanien zurück. Dies steigerte den Haß der Schriftgelehrten und Pharisäer gegen ihn. Als er am andern Tage früh Morgens in den Tempel zurückkehrte, versuchten sie ihn durch Herbeiführen der Ehebrecherin.[1]) Den Aposteln, die ihm meldeten, es seien Heiden [2]) zum Feste gekommen, die ihn zu sehen wünschten, sagte er: die Stunde der Verherrlichung sei da, der Vater im Himmel habe dies bezeugt; er müsse jetzt verherrlicht werden, wobei er das Gleichniß vom Weizenkorne gebrauchte, das, wenn es erstirbt, viele Frucht bringt. Wenn er von der Erde erhöht sein werde, werde er Alles an sich ziehen. Abends kehrte er wieder nach Bethanien zurück. Das Haus des Lazarus und seiner Schwestern stand nämlich am Fuße des Oelbergs, 15 Stadien oder ungefähr 2 Meilen von Jerusalem entfernt.

Maria. Laß mich die Verherrlichung, von der mein Sohn gesprochen, den zuhörenden Heiden erklären!

Was die Seele glückselig macht, ist die Weisheit oder das schmackhafte Wissen. Die höchste Glückseligkeit besteht daher in der Erkenntniß des Besten, d. i. Gottes und seines Gesandten, meines Sohnes. Herrlichkeit (claritas) ist ein klares Erkennen, ein solches, das mit Lobpreisung verbunden ist.[3]) Kenntniß Gottes und seines Sohnes, die zur Lobpreisung antreibt, ist eben das, was Christus offenbaren wollte. Hauptsächlich hat er dies durch seinen Tod vollbracht, wo die Liebe, die Gott ist, jene Kenntniß Gottes offen dargelegt hat. Dort hat der Sohn den Vater verherrlicht, denn aus Gehorsam gegen ihn ist er gestorben, und der Vater hat den Sohn verherrlicht, der die große Kraft, in einen sol-

1) Die Begebenheit mit der Ehebrecherin fällt nach Joh. c. 8 in eine frühere Zeit.

2) vgl. Joh. 12, 20.

3) Im Texte ist noch beigesetzt: et dicitur gloria a claritate, was sich im Deutschen nicht gut wiedergeben läßt.

chen Tod aus Liebe zu gehen, nicht gehabt hätte, wäre er nicht der Sohn Gottes und der Liebe, die Gott ist, gewesen!

Die Kirche. Dank sei dir, Jungfrau der Jungfrauen, die du gemäß deinem Namen Maria uns erleuchtet hast! Erleuchte uns weiter auch darüber, in wiefern das ewige Leben in der Erkenntniß besteht.

Maria. Die vernünftige Natur erkennt oder versteht. Das Verstehen (intelligere) ist ein innerliches Lesen oder Sammeln (intelligere est intus legere seu colligere). Wenn die vernünftige Natur das Körperliche versteht, so sammelt sie die Körper nicht in sich, weil diese nicht in den Geist eingehen (illabi spiritum) können. Das Verstehen ist Sache der geistigen (spiritualis) Natur. So, wenn die Vernunft die Wärme versteht, so wird sie deßhalb nicht warm; sie verändert sich dadurch nicht, wie sich der Sinn verändert, wenn er empfindet, weil sie das Körperliche nicht in sich sammelt; sondern sie macht sich ein Bild, eine Vorstellung nach Aehnlichkeit des Körperlichen, und durch diese versteht sie das Körperliche. Hingegen beim Verstehen der göttlichen Dinge, die geistiger Natur (spiritualia) sind und in die vernünftige Natur eindringen (illabi) können, hat sie dieselben in sich und sammelt sie. Daher versteht die Vernunft die göttliche Weisheit nicht durch Bilder oder Aehnlichkeiten, sondern durch diese selbst, weil sie die Weisheit in sich findet; hätte sie die Weisheit nicht in sich, so könnte sie dieselbe nicht verstehen. Eben dadurch, daß sie versteht, ist sie weise. Das Gleiche gilt vom Leben, von der Liebe, von allen göttlichen Tugenden. Eben dadurch, daß die Vernunft das göttliche Leben erkennt, hat sie dieses Leben in sich; indem sie das Leben versteht, lebt sie. Sie hat also Gott in sich, indem sie ihn erkennt. Sie hat Christus, indem sie die Wahrheit erkennt, denn er ist die Wahrheit. Sie hat die Liebe, die die lebendige göttliche Wärme ist, indem sie die Liebe versteht. Gott und seinen Sohn erkennen heißt somit alles Wünschenswerthe besser, als es sich denken läßt, in sich haben. Das ist die Glückseligkeit; wer sie nicht besitzt, kann sie nicht begreifen und verstehen.

Die Kirche. Mit Recht heißest du Maria die Mutter des Lichtes, das die Gläubigen erleuchtet.

Maria. Johannes möge nun seine Erzählung fortsetzen.

Johannes. Am dritten Wochentage kehrte er wieder in den Tempel zurück, wo die Oberpriester ihn fragten, aus welcher Macht er dieses thue. Indem er eine Gegenfrage an sie richtete, auf die sie nicht antworteten, ließ auch er ihre Frage unbeantwortet.[1]) Er erzählte dann mehrere Parabeln: von den zwei Söhnen, von denen der Eine dem Be-

1) Matth. 21, 23—28. Marc. 11, 27—33.

fehle, in den Weinberg zu gehen, zwar mit Worten ſich widerſetzte, thatſächlich aber Folge leiſtete, während der Andere entgegengeſetzt verfuhr,[1]) dann die Parabel von den Weingärtnern,[2]) durch die er ſagen wollte, er wiſſe wohl, daß ſie den Sohn und Erben tödten wollen, um ſein Erbe an ſich zu ziehen. Jene begriffen aber nicht, daß durch den Tod des Sohnes und Erben viele Miterben entſtanden. Er ſprach auch von den zum Hochzeitmahle Geladenen.[3]) Hierauf nahten ſich ihm die Phariſäer mit der Frage, ob die Römer von ihnen Tribut beziehen dürften. Er zeigte ihnen eine Münze und antwortete ihnen, ſie ſollten ſowohl Gottes, als des Kaiſers Recht unverſehrt laſſen. Dann erklärte er ihnen das größte Gebot und die Liebe des Nächſten; der Samariter ſei der Nächſte geweſen, womit er ſagen wollte, der ſei unter Allen der abſolut Nächſte, der vom Tode der Seele befreit. Damit bezeichnete er ſich als den (wahren) Samariter. Er gab auch Aufſchluß über Chriſtus, den David ſeinen Herrn nennt. Sodann tadelte er die Phariſäer wegen falſcher Lehre, Ehrgeiz, Grauſamkeit, Heuchelei, Habſucht und Hochmuth. Beim Hinausgehen aus dem Tempel ſagte er zu ihnen: „Ihr werdet mich nicht mehr ſehen, bis man ruft: Geprieſen, der da kommt im Namen des Herrn!“ Als man ihn draußen auf den herrlichen Tempelbau aufmerkſam machte, ſagte er voraus, es werde ein Tag der Zerſtörung kommen, an dem kein Stein auf dem andern bleiben wird. Auf der Rückkehr nach Bethanien ſagte er zu den Apoſteln: „Ihr wißt, daß nach zwei Tagen Oſtern iſt und der Menſchenſohn verrathen wird.“[4])

(Exc. X, 660—667.)

Dialog über die Auferſtehung Chriſti.

Damit wir die Süßigkeit dieſes Geheimniſſes (der Auferſtehung) einigermaßen faſſen und uns geiſtig erwecken, ſo laßt uns in dieſer dämmernden Morgenſtunde des hohen Feſtes Maria Magdalena, die voll Trauer, Liebe und Mitleid iſt, anreden und ſprechen:

---

1) Matth. 21, 28—31.

2) Matth. 21, 33 ff.

3) Matth. 22, 1 ff.

4) Der Dialog bricht hier im Texte ab, der uns ſtatt eines paſſenden Schluſſes nur noch die kritiſche Bemerkung gibt: „Obwohl andere Geſchichtsangaben von Pilatus erzählen, er habe ſich ſelbſt entleibt, ſo bemerkt doch Tertullian in ſeinem Apologeticus, er ſei ein Chriſt geworden und habe Tod, Auferſtehung und Himmelfahrt Chriſti dem Tiberius berichtet. Die Worte Tertullians lauten: Pilatus, in ſeinem Innern Chriſt, erſtattete dem damaligen Kaiſer Tiberius einen Bericht über Chriſtus.“

Der Christ. Sag' uns Maria, warum hast du dich mit Maria (des Josephs) dem Grabe gegenüber gesetzt?

Maria. Den Schatz meines Herzens, den die Treulosen mir entzogen haben, wollte ich im Tode nicht verlassen, ihn, den ich immer so sehr liebte. So setzte ich mich denn, das traurigste aller Weiber, voll Betrübniß nieder, um wenigstens den Ort zu sehen, in den sie meinen Geliebten verborgen. Ich durfte nicht näher hinzutreten, daher setzte ich mich dem Grabe gegenüber. Wenigstens von ferne sollte die Sehnsucht nach meinem Erlöser mich erquicken. Ich Unglücklichste von Allen hatte kein Leben mehr in mir, da ich das Herz meines Geliebten, in dem mein Leben ruhte, von der Lanze durchbohrt sah. Wie konnte da noch irgend eine Kraft in mir übrig sein? Ich warf mich ermattet auf die Erde hin, daß der Rest des Lebens mir genommen und ich begraben werde mit dem Geliebten, dieweil ich seinem Leibe mich nicht nahen durfte, an den ich mich doch durch Bande der Liebe unzertrennlich gefesselt hatte. Allein mein Geliebter ruhte im Frieden, und als der Sabbath nahte, sprach er, der in meinem Herzen nie gestorben war, sondern um so mehr lebte, weil er auch für mich, unter meinen Augen, gestorben war: Erhebe dich, eile, meine Freundin! Du siehst den Ort meiner Bestattung von Wachen umgeben, du warteſt umsonst, der Garten ist verschlossen; werde jedoch nicht muthlos, du wirst mich nicht verlieren. Ich sprach: O Herr! welch ein Trosteswort! Da ich den Quell des Lebens, dich, o Herr! mit einem großen Steine verschlossen sehe, so wird Niemand dich von hinnen nehmen. Ich will also gehen, um, bevor der Sabbath es mir verbietet, Salben zu bereiten und den heiligen Leichnam mit Thränen zu benetzen und zu salben, wie ich es einst an dem Lebenden gethan. O Quell des Lebens, laß mich eine Lebensessenz (antidotum vitae) erfinden, um sie deinem Leichnam zu übergeben. Denn ich Arme bin durch mein erstes Einsalben gewissermaßen die Veranlassung deines Todes geworden, weil Judas durch dieselbe zum Verrathe gegen dich bestimmt wurde. Konnte mir ein schwereres Unglück widerfahren, als jene Stunde, in der du um meinetwillen durch den Verrath des Judas dem Tode geweiht wurdeſt, während ich von dir, dem Barmherzigen, erlöset wurde? Der du Alles kannst, laß mich eine Salbe erfinden, dieser hier entgegengesetzt, auf daß wieder auflebe das Leben der Lebenden. Mit diesem Gedanken scheide ich von dir, ich scheide nur leiblich, nicht mit der Seele, mit der ich mit dir begraben ruhe; ich scheide schnell, damit auch die Wächter scheiden. Wenn sie Niemand sehen, werden sie gleichfalls weggehen und ich kehre dann schnell zurück.

Der Christ. Sage, Maria, was thateſt du unterdessen?

Maria. Ich sammelte wirklich das Heilmittel einer wohlriechenden Salbe, meiner wahren Liebe, im hellen alabasternen Gefäße meines Herzens und schloß sie fest zu, auf daß sie nicht verdunste, sondern im beständig kreisenden Feuer süßen Wohlgeruchs besser verarbeitet werde, den ganzen Sabbath hindurch, nach Art meines im Grabe eingeschlossenen Geliebten, damit ich, wenn ich Gelegenheit fände, mich zu nahen, das warme Heilmittel dem verwundeten Körper plötzlich aufgieße und mich mit meinem warmen Leben ganz über den Leichnam ausbreite, auf daß durch den Hauch des unsterblichen Lebens die Seele des Geliebten zurückkehre und wiederbelebe seinen wohlriechenden schönen Leib, den ich mit meinem Herzen erwärmt und mit meinen Thränen benetzt habe. Sobald daher der Sabbath vorüber war, kam ich so schnell als möglich (ich schlief nicht, denn mein Herz wachte immer) allein herbei; ich fürchtete weder die Soldaten der Wache, noch erschrack ich vor dem Calvarienberg, der durch die Leichname schauervoll war, in der Finsterniß der Nacht. Ich trat in der Finsterniß mit der Salbe an das Grab und sprach dabei zu mir selbst: O glückseliger Tag, wenn es mir gelänge, daß mein Geliebter unter meiner Umarmung erwacht! Was soll ich sagen, wenn ich angekommen bin? Mit David und den Propheten will ich ihn anreden. Er, der vom Himmel auf die Erde gekommen, wird sicher das Rufen der Väter hören: „Schicke, o Herr! den du schicken willst!“ Ist das Wort zum Heile der Welt Fleisch geworden und auf das Weinen und Rufen Adams vom Himmel herabgekommen, so wird es mir vielleicht möglich, durch süße Worte und demüthiges Flehen ihn, der mich liebt, zu bewegen, daß die mit der Gottheit geeinte Seele zu dem mit der Gottheit geeinten Körper zurückkehre, nachdem er lange genug in der Unterwelt (Vorhölle) sich aufgehalten, um auch dort zu trösten, und mit der höchsten Seligkeit, welche sie dort erlangt haben, zu erfreuen. Der unendlichen Gottheit, die mit Beidem vereint ist, wird dies noch viel leichter sein, als die Menschwerdung, wiewohl der Gottheit nichts unmöglich oder schwer ist. Ich will ihm ins Gedächtniß zurückrufen, daß er selbst durch den Propheten gesprochen hat: „Ich werde dich erhöhen, o Herr! weil du mich bekannt hast bis ans Ende.“ Damit spricht er wahrhaftig seine Auferstehung aus. Ich will zu ihm sagen: Erhebe dich, du meine Herrlichkeit, erhebe dich, Lobgesang und Cither! Zieh' die Beute aus der Unterwelt, erhebe dich, Licht meiner Augen! Und bist du um meinetwillen gestorben, o Herr! und würdigest dich nicht, mich zu erhören, so blicke doch hin auf deine Mutter, deine Brüder, die Jünger und Apostel und erhebe dich bei dem Seufzen und Elende dieser Armen! Wer zweifelt, daß von dir geschrieben steht: „ich erhebe mich in der Morgendämmerung.“ Darum bin ich vorausgeeilt, um dich aufzuwecken, damit dein Hervor-

gehen nach Osee's Weissagung vorbereitet sei wie die Morgenröthe. Ich dachte an Vieles, was ich ihm weinend sagen wollte, damit ich seine Liebe und Macht erwecke und er wieder lebe; sagen wollte ich ihm, daß er es ist, der die Jugend des Adlers erneut, den Löwen das Junge durch Brüllen wieder erwecken und den Phönix aus der verbrannten Asche neu aufleben läßt. Reden wollte ich mit ihm von Jonas, der aus dem Bauche des Wallfisches unversehrt hervorkam, von dem Samenkorne, das in die Erde fiel und viele Frucht brachte, von dem Hirsche, der sein Geweih wieder erhält, von Samson, der die Thore trug, von Joseph, der aus dem Gefängnisse herauskam und Herr von ganz Aegypten wurde. Da trat ich hinzu und sah den Stein weggewälzt. Wo glich ein Schmerz dem meinigen? All mein Hoffen war vereitelt, denn ich glaubte, der Geliebte sei von den Treulosen geraubt. Ich fand den nicht, den meine Seele suchte. Ich sprach: O unglückliches Weib! so bist du denn, obwohl Finsterniß noch gelagert ist, doch zu spät gekommen; sie kamen dir zuvor, die den Herrn weggeschleppt. O unverzeihliche Nachlässigkeit, warum trenntest du dich von dem begrabenen Schatze, den nun ein Anderer ausgräbt und dir entzieht? Während ich dies unter heftigem Schluchzen sprach, merkte ich, es könne mit mir nicht besser werden, ich könne meinen entwendeten Christus zu dieser Stunde nicht finden, weil ich ihn nicht auf die rechte Weise suchte; denn noch lagerte in mir die Finsterniß des Unglaubens an die Auferstehung, und die Schrift des alten und neuen Testaments gab mir noch nicht ihren vollen Aufschluß. Da eilte ich zu Petrus, dem Haupte der Apostel und der ganzen Kirche, der Christus mehr als die Andern liebte, ob er mir etwa einen Rath im Suchen geben könne. Ich begab mich auch zu Johannes, den Christus mit besonderer Liebe umfaßte, ob ihm etwa Christus beim Abendmahle die Schrift des alten Bundes erschlossen habe, daß ich mit deren Hülfe den Geliebten fände. Siehe, da eilen plötzlich Petrus und Johannes herbei, dieser als der Jüngere dem Petrus voraus. Doch trat Petrus zuerst ein, nach ihm Johannes; sie überzeugten sich, daß ich die Wahrheit gesprochen. Obwohl ihnen die Schrift erschlossen war, daß er auferstehen müsse, so hatten sie doch noch kein Verständniß. Als sie wieder fortgingen, blieb ich allein zurück, um durch Thränen mein Herz zu erleichtern. Ich blieb außen stehen, da ich innen den Geliebten nicht gefunden hatte. Als ich mich weinend wieder hinneigte, um das Grab zu sehen, sah ich Engel an der Stelle, an welcher Joseph und Nicodemus den Herrn hingelegt hatten.

Der Christ. Als du nun, Maria! hineinschautest und den Ort sahest, wo dein Geliebter hingelegt worden war, sag' uns, was sagtest du dann?

Maria. Ich ſprach: Mein Gott! warum haſt du mich am Ende verlaſſen? Ich habe dich nie verlaſſen. Ich wollte mit dir ſterben, aber du wollteſt nicht. Laß mich, o Herr! an deinem Grabe ſterben, damit man mich wenigſtens immer dort treffe, wo du gelegen haſt. Ich blicke, o Herr! rings umher, und ich finde Niemand, der mich tröſtet! Ich ſuche nicht Engel, ſondern dich, den Schöpfer der Engel. Warum ſchickſt du mir zum Troſte Geſchöpfe, da ich dich allein ſuche, dich liebe? Es iſt unmöglich, daß du Die nicht liebeſt, die dich lieben. Doch iſt es Liebe, o Herr! wenn du mich betrübeſt? Ich ſuche nicht ſchöne Geiſter und Diener Gottes.

Der Chriſt. Du haſt Engel geſehen, Maria; haſt du auch Worte von ihnen gehört?

Maria. Als ich mich liebend zum Grabe hinneigte, ſah und hörte ich Engel. Sie ſprachen: Was weinſt du, Weib? Wir wiſſen, daß du Jeſus den Erlöſer ſuchſt, du ſuchſt jenen Nazarener, der ſchöner und wohlgeſtalteter als alle Menſchenſöhne, den die Juden ſo ſchmählich mißhandelt haben; ſie verhüllten ſein lichtvolles Antlitz, ſeine lieben Augen, aus welchen der Strahl der göttlichen Weisheit hervorleuchtete. Feſt banden ſie ſeine Hände, als wäre er ein Dieb und Straßenräuber, gaben ihm Maulſchellen, ſpieen in ſein heiliges Angeſicht, krönten den König der Herrlichkeit mit einer Dornenkrone, geißelten ihn, daß weder Geſtalt noch Schönheit mehr in ihm war, überlieferten ihn mit Verbrechern zum ungerechten Tode. Suchſt du dieſen, Maria? Ich erwiederte: Ja, eben dieſen ſuche ich, ihr Engel! ihn, meine Seele, mein Leben, ihn, den Verwundeten, den Todten ſuche ich, ich ſuche und finde ihn nirgends. Sie haben meinen Herrn weggenommen und ich weiß nicht, wohin ſie ihn gelegt haben. Indem ich rings umherſchaute, glaubte ich den Gärtner zu ſehen. Als dieſer mich Unglückliche, Troſtloſe fragte: Was weineſt du? antwortete ich: Herr, wenn du ihn genommen haſt, ſo ſag' mir, wohin du ihn gelegt haſt, damit ich hingehe und ihn hole.

Der Chriſt. Maria, als du rückwärts den ſaheſt, den du für den Gärtner hielteſt, und in der ſyriſchen Landesſprache zu ihm ſagteſt: Herr! wenn du ihn genommen haſt, ſo ſag' es mir! glaubteſt du, er werde dies verſtehen?

Maria. Ich Arme glaubte, jeder Lebende müſſe meine große Bedrängniß und Kummer wißen und ſehen.

Der Chriſt. Als er aber zu dir ſagte: Weib, was weineſt du? wo waren deine Ohren, daß ſie deinen Herrn nicht kannten?

Maria. Seine Geſtalt (dispositio) war eine andere, als die frühere meines Herrn; er, der ſeiner Menſchheit nach jetzt ſo Vieles

gelitten, sah früher ganz anders aus als damals, da er mir als Gärtner erschien. Auch ließ mich die große Sehnsucht nicht eher aufmerksam sein, als bis es ihm beliebte. Deßhalb sagte ich: Wenn du ihn weggenommen hast, so sag' es mir.

Der Christ. Als er aber zu dir sagte: Maria! warum kanntest du ihn alsdann?

Maria. Mein Geliebter ließ ein Licht des Trostes und der Gnade in mich einströmen, daß ich Blinde sah und erkannte, daß der mich kenne, der mich beim Namen nannte. Plötzlich erleuchtete er mich mit seinem Strahle, daß ich den sah, den ich blind längst gesucht. Meine Begierde steigerte sich nämlich im Suchen, da ich nicht finden konnte. Er ließ meine Sehnsucht zur Flamme werden, auf daß ich eifriger suchte und mit größerer Freude finden möge. Ich fiel nun auf die Erde und erkannte, es habe so nach göttlicher Anordnung kommen müssen, daß das Fleisch gewordene Wort, mein Herr, für das Heil des Menschengeschlechts starb, in die Vorhölle hinabstieg und am dritten Tage mit verherrlichtem und unzerstörlichem Leibe gemäß der Schrift auferstand, und die zur Seligkeit Erlösten, von den Todten Auferweckten an Leib und Seele glückselig machte, denen er als Hoheprieſter, der die Himmel durchdringt, voranging.

Der Christ. Maria, wie groß war da deine Freude?

Maria. Unendlich, als ich die Wonne meines Lebens unsterblich wußte, noch mehr, als ich den siegreichen Triumphator über Tod und Hölle, mein einziges Verlangen, in seinem Leibe, in der Stole der Unsterblichkeit glänzen, mit Ehre und Herrlichkeit geschmückt sah. Da sprach ich mit vollem Rechte: das ist der Tag, den der Herr gemacht hat, laßt uns frohlocken und fröhlich sein in ihm; denn an diesem Tage ist die volle Wiederherstellung des Menschengeschlechts erfolgt. O süßer, apostolischer Auftrag! denn es gebot mir der Herr, den Aposteln die Botschaft zu bringen. Welche Gnade erwies er mir, daß ich diese überaus frohe Kunde ihnen zuerst mittheilen durfte, in Folge deren sie das Alleluja durch alle Straßen Jerusalems anstimmten. Ich erhielt nicht den Auftrag, der glorreichen Jungfrau und Mutter die Botschaft zu bringen, welche ohne Zweifel, wie sie einzig im Glauben mit Christus begraben war, so auch auferstand, und wie sie unzertrennlich in festem Glauben und klarem Geiste dem Sohne im Tode verbunden blieb, so auch in der Auferstehung. Sie wußte es daher selbst und zwar mit Recht, und kein anderer Bote als der Sohn selbst war würdig genug, diese Freudenbotschaft mitzutheilen. Ich meldete sie, eilte da und dorthin, verkündete, entdeckte das Gesehene; allein mein Geliebter ließ die ungläubigen

(dura) Herzen der Jünger noch eine Zeit lang zweifeln, damit die Nachwelt der Auferstehung desto mehr Glauben schenke.

(Exc. III, 405—408.)

Dialog zwischen Maria Magdalena und einem Christen.

Ueber die Bekehrung und die Stufen des neuen Lebens.

Der Christ. Warum warfst du dich, Maria! beim Eintreten in das Zimmer weinend zu den Füßen des Herrn?

Maria. Weil ich Gnade suche. Krank kam ich zum Arzte, ohne den ich nicht gerettet werden kann, und ich durfte seine Füße küssen und sie mit meinen Thränen benetzen.

Der Christ. Wie bist du zu ihm hingetreten?

Maria. Unerschrocken, weil ich des Arztes sehr bedurfte; ich trat bis zu den Füßen meines Herrn, dreifach mich verdemüthigend. Da ich im Bereiche der Sünder war, bemächtigte sich meiner Furcht vor der Strafe; ich sah die ewige Belohnung und fing an zu lieben; ich entschloß mich, alles Glück der Welt in Enthaltsamkeit zu verachten und im Unglücke geduldig zu sein. So erstieg ich die erste Stufe durch Weltverachtung, die zweite durch Selbstverleugnung, die dritte durch die demuthsvolle Liebe zu Christus. So fand ich, was ich suchte, sicher und auf dem kürzesten Wege; ich ließ meinen Thränen freien Lauf, um von Feuchtigkeit mich zu entleeren und das Feuer der Liebe, das Holz des Leidens und das Brandopfer des Gehorsams in mich aufzunehmen. Ich brachte eine kostbare, schöne, wohlriechende Salbe; denn ich suchte, was kostbarer als alle Schätze, lieblicher als jeder Wohlgeruch, schöner als jede Schönheit war. Die Salbe war aus Nardenöl, weil ich, wie der Nardenbaum klein und wohlriechend ist, mich zu den Füßen meines Meisters erniedrigte, damit mein Nardenöl seinen Geruch verbreite. Ich krümmte mich vor seinen Füßen, um mich wieder aufzurichten; ich weinte Thränen der Zerknirschung, als ich die erste Stufe erstieg, um vor dem Anblicke eines so großen Königes mich zu reinigen. Ich weinte in Mitleid auf der zweiten Stufe, als ich mit der lindernden Salbe vor seinem Grabe stand. Ich weinte auf der dritten Stufe, als ich nach der Auferstehung den Ersehnten fand. Da wurde meine Seele in einem Thränenbade ganz erweicht. Ich weinte auf der ersten Stufe, weil ich mich als unreine Sünderin erkannt hatte, und meine Augen öffneten den Thränen einen Ausgang. Ich weinte, weil ich mich in dieses Leben eingebürgert. „Weh mir, daß mein

Eingebürgertsein verlängert ist!" Ich weinte, weil ich die Hölle fürchtete. Bitterlich weinte ich in der Nacht, d. i. in dem sündhaften Zustande. Ich weinte auf der zweiten Stufe, weil ich wußte, daß Christus Fleisch geworden, um mich Unglückliche zu erlösen und diese Thränen waren meine Nahrung bei Tag und Nacht; ich weinte, weil ich das menschliche Elend mitempfand, und aus Sehnsucht nach dem himmlischen Vaterlande. An den Flüssen Babylons saß ich, zernichtete in mir die vergängliche Weltlust und gedachte Zions, des himmlischen Vaterlandes.

Der Christ. Warum hast du, Maria! nicht längst geweint und so lange gezaudert?

Maria. Der Hochmuth erlaubte es mir nicht. Hohe Berge sind oben trocken, nur die Thäler sind feucht. Eingetaucht in das Irdische war mein Herz verhärtet; mein Geist mit Sorgen für sinnliche Vergnügen beschäftigt und vertrocknet durch ihre Glut; ich war verrückt und thöricht. Eingefroren war durch die Menge der Sünden mein Herz bis auf diesen Tag, da es erwarmte durch die Sonne der Gerechtigkeit, Christus, meinen Herrn. Ich dachte an Anna, von der die Bücher der Könige erzählen, daß sie in Trübsal unter reichlichen Thränen zu Gott betete und erhört wurde. Ich erinnerte mich, daß Ezechias durch Thränen erhört worden. „Ich sah, heißt es, deine Thränen, und heilte dich." So wurden Tobias und Sara durch Thränen erhört, so Judith und David. „Du warfest auf meine Thränen deinen Blick." So dachte ich, daß Gott, der durch nichts gezwungen werden kann, durch Thränen gezwungen werden könne; darum trat ich hinzu und weinte.

Der Christ. Da deine Thränen reuevoll waren, Maria! so zeige mir, wie stark und wie groß deine Reue war.

Maria. Meine Reue war liebevoll und leidvoll (amorosus et dolorosus). Meine Sünden verabscheute und haßte ich, weil ich Gott beleidigt hatte, und ich haßte sie mit solcher herzinniger Betrübniß, wie ich nie eine größere hatte oder haben konnte. Sie glich der Trauer über den Verlust des einzigen Sohnes, weil es die Trauer über den Verlust der Seele war. Nichts betrübte mich auf der ganzen Welt so sehr, als Gott beleidigt zu haben. Diese Beleidigung erschien mir, indem ich mich zu Gott erhob, den ich über Alles zu lieben mir jetzt vorgenommen habe, als die größte unter allen.

Der Christ. Und was erlangtest du, Maria?

Maria. Nachlaß der Sünde, Mittheilung der Gnade und die Seligkeit und einen neuen Bräutigam erhielt ich. Die Gnade Gottes nahm, von meinen Thränen erweicht, die Häßlichkeit und Befleckheit meiner Seele hinweg, trug meine Schuld und Strafe, und schuf mich zu einer neuen, ihr wohlgefälligen Braut.

Der Christ. O Maria, welche Gnade hast du gefunden, dieweil nicht nur die Schuld, sondern auch die Strafe aller deiner Sünden aufgehoben ist, so daß du von Hölle und Fegfeuer befreit, unmittelbar nur die Herrlichkeit zu erwarten hast. Wie groß ist deine Zerknirschung! Kühn tratest du zu den Füßen des Gottmenschen und küßtest sie. Warum dies?

Maria. Ich küßte seine Füße auf der ersten Stufe meines Hinaufsteigens; ich küßte auf der zweiten die Hände zur Zeit, als er vom Kreuze herabgenommen wurde; auf der dritten küßte ich den Mund der Betrachtung und Reue, in der Einsamkeit. Und jetzt schaue ich ihn ganz von Angesicht zu Angesicht und vereinige mich mit ihm in seiner Herrlichkeit. In demüthiger Bekehrung küßte ich seine Füße, den rechten Fuß des Mitleids, hingestreckt küßte ich ihn und der Herr reichte mir in innigster Freundschaft den Fuß dar, der bis dahin schrecklich für mich war — den der Gerechtigkeit und Wahrheit. Da entzündete sich naturgemäß tiefe Liebe in mir, er wurde selbst mein Geliebter und goß Liebe und Gnade in mich. Er ließ mir viele Sünden nach, weil ich viel geliebt; meine Seele war zuvor ganz befleckt und rostig durch die Sünden, von welchen sie das heftige Feuer der Liebe plötzlich reinigte. Was in mir zuvor öde und leer war, das wandte sich jetzt der Verehrung Gottes zu: meine Augen wurden zum Thränenquell, um seine Füße zu waschen, die Haare trockneten ihn und mit der Salbe der Demuth und Zerknirschung salbte ich ihn, und ich, die ich eitel, elend und eine Sünderin war, wurde zur Braut Gottes umgeschaffen und die Liebe in mich gepflanzt, die seitdem in meinem Leben ohne Unterlaß kräftig in die Höhe wächst.

Der Christ. Warum sagte der Herr, du habest viel geliebt?

Maria. Weil das höchste Gut eben darum, weil es das höchste ist, auch die größte Liebe verdient, weil man es wie das größte Gut am meisten genießen und ihm ganz anhängen muß durch Liebe und in ihm ruhen als in dem letzten Ziele.

Der Christ. Maria, wie entstand in dir die Liebe?

Maria. Die Liebe Gottes ergoß sich in mein Herz durch seinen hl. Geist; denn sie ist das Werk des hl. Geistes. Eine Wohnung bereitete ich meinem Gotte und es wohnte in mir seine Huld und Gnade und zog mich zur Liebe zu ihm hin. Er entzündete mein Herz, weckte meine schlummernde Seele auf und erleuchtete meine Finsterniß. Ich hatte den hl. Geist, durch den ich liebte und ohne den ich nicht lieben konnte; er allein erhob den Trieb meiner Seele zur Liebe Gottes, welcher Trieb ohne den heiligen Geist nur Begierde ist. Durch Liebe wird die Seele zu dem Ziele geführt, nach dem sie strebt; ausgelöscht war in mir alle Begierlichkeit, so daß die Liebe wachsen konnte. Durch Liebe wurde meine Seele angetrieben, Gott zu genießen wegen seiner selbst

und alles Andere wegen ihm. Die ich vordem von Begierlichkeit brannte, alle Dinge außer Gott wegen ihrer selbst und nicht wegen Gott zu genießen, hing jezt zum Erstenmale durch den Kitt der Liebe an Gott allein, indem ich seinetwegen Alles verachtete. Weltliebe vertreibt die Liebe zu Gott und umgekehrt. Gott muß der in sich tragen, welcher die Liebe haben will, denn Gott ist die Liebe.

Der Christ: Ich verstehe nun, daß Irdisches sich nicht mit der Liebe zu Gott vertrage, sondern daß man es ganz vergessen müsse. Weil die Seele nicht ohne Liebe sein kann, so ist sie unter die Geschöpfe gesetzt, damit sie liebe, entweder nach Oben blickend, oder sich nach Unten bewegend. Da nun die Liebe zur Welt süß ist, was zog dich von ihr zurück?

Maria. Nachdem ich mit dem Auge des Geistes eingesehen, daß alles Erschaffene eitel ist und alle Lieblichkeit, Freude, Macht und Ueberfluß, kurz: Alles, was mich anzog, mich nicht sättige, weil es veränderlich ist; so fand ich mich in Irrthum begriffen, wandte mich von Allem ab und suchte nur Gott und fand Den, den ich liebte, in dem alle Fülle, in dem der innere Mensch alle Freude ohne sinnlichen Beigeschmack, alle Schönheit ohne Schminke, alle Süßigkeit ohne bestimmte Qualität, Kuß und Umarmung ohne Berührung fühlt.

Der Christ. Was fühltest du, Maria! auf der zweiten Stufe, als du die Hände Christi küßtest, und an seinem Grabe weintest, von der Liebe?

Maria. Es wuchs in mir die Kraft des Allerhöchsten, ich gedachte der Wohlthaten meines Gottes und der Werke seiner Hände, daß er mir Leben und einen Geist gegeben, für mich Mensch geworden und sich für mich in den Tod hingegeben. Vor Allem aber hielt ich das fest im Gedächtniß und Gemüthe, daß mir mein Geliebter die Liebe gab, mit der ich ihn lieben konnte, und daß er mit dem festesten Bande mich an sich anschloß. Da erweichte mein Herz. Ich weinte bitter über mein vergangenes Leben, da meine sinnlichen Begierden unheilvoll entbrannten und ich meinen Gott nicht erkannte. Ich weinte, daß ich so viele Zeit verloren. Ich beweinte mich als das unglücklichste Weib, weil ich Gott nicht erkannte und ihn beleidigte, und dadurch erstarkte die Liebe zu meinem Gotte. Indem ich mich erhob zur Erkenntniß seines Wesens, seiner Güte, Kraft, Wahrheit und Herrlichkeit und in der tiefsten Demuth mich ganz verachtete und die vielen Gaben Gottes, die ich, seine geringste Creatur, besaß, überdachte, weinte ich aus unbeschreiblicher Freude, und fühlte die höchste Süßigkeit darin, daß ich, die verworfenste Creatur, mit ihm durch die Bande der Liebe verbunden und so gestärkt war. So erstarkte in mir die Liebe endlich zur Vollkommenheit. Ich fühlte es: Gott ist die Liebe; denn seit die Liebe in mir war, liebte ich nur Gottes Willen und Ge-

bot, kein Gedanke aus Irdiſche drang in mein Herz; nur was Gott gefiel, gefiel auch mir; was er haßte, haßte auch ich. Nun liebte ich Gott aus ganzer Seele und aus allen Kräften, denn durch die Liebe wohnte er in mir.

Der Chriſt. Ich erkenne, Maria, daß die Liebe Gottes und nicht des Menſchen Werk iſt, obwohl dieſer das Gebot der Gottesliebe hat. Wenn er dies gleich nicht aus ſich vermag, ſo vermag er es doch inſoferne, daß er nichts eben ſo oder mehr als Gott liebt und auf alle mögliche Weiſe der Liebe ſich nähert und ſie in ſich befeſtigt, obwohl nicht Jeder jenen hohen Grad der Liebe aus ganzem Herzen und Gemüthe und aus allen Kräften erringt. Zeige daher, Tröſterin, den Weg zur Liebe!

Maria. Habe ein zerknirſchtes Herz und weihe dich Gott ganz und gar; er erfüllt jedes Geſchöpf mit Segen! Empfinde Schmerz über das Begangene und faſſe gute Vorſätze für die Zukunft! Höre fleißig das Wort Gottes, gleichwie auch ich häufig zu den Füßen des Herrn ſaß und ſeine Reden anhörte! Sei bereitwillig zu jedem guten Werke; denn die Liebe will nicht müßig ſein. Das ſind die Zeichen des erſten Grades der Liebe. Der höhere Grad ſind eine ſtrenge Gewiſſenserforſchung über alle Tod- und läßlichen Sünden, Schwächung der Begierlichkeit, Erweckung und Uebung des geiſtigen Lebens. Wie das Leben des Körpers ſich in den äußern Sinnen bethätigt, ſo das der Seele durch die Uebung der innern Sinne, durch ſtrenge Pflichterfüllung und Verkündigung der göttlichen Wahrheiten, wie auch ich das Wort Gottes öffentlich verkündete.

Der Chriſt. Sage nun, Maria! die Zeichen des dritten Grades der Liebe und des dritten Kuſſes.

Maria. Ich ſtarb für meinen Gott, Jeſus, täglich im Geiſte, geſtachelt von Liebe; die Welt gefiel mir nicht mehr, ich wünſchte aufgelöst zu werden und bei Chriſtus zu ſein. Ich eilte in die Einöde, weil Nichts für mich einen Werth hatte, ich wünſchte für Gott oder den Nächſten zur Ehre Gottes täglich zu ſterben. Ich liebte meine Feinde und that ihnen Gutes um Gottes willen. Alle Leiden übernahm ich freudig und trug ſie geduldig. Ich entſagte Allem und folgte Chriſto; um den Geliebten nicht zu verlieren, ſandte ich tiefe und innige Seufzer des Herzens zu ihm. Hoch war mein Verlangen, denn ich wollte nur den Höchſten. Wenn das Andenken an meinen Geliebten mein innerſtes Gemüth berührte, dann ſandte meine Liebe Seufzer, die Boten der Liebe aus. Meine Gedanken ruhten, weil, wo mein Schatz, dort auch mein Herz war. Ich ſchmachtete (languebam), weil ich nur den wünſchte, den ich noch nie ſo hatte, wie ich ihn wünſchte. Die Liebe iſt in ihrem

Beginne Neigung, in ihrem Fortschreiten Inbrunst, in ihrer Vollendung seliges Genießen. Ich harrete sehnsuchtsvoll, aufgelöst und bei Christus zu sein. Ich erhielt Flügel der erhabensten Betrachtung und das Manna himmlischer Süßigkeit dreißig Jahre lang in der Wüste. Siebenmal des Tages ward ich in Gott entzückt, mein Leib erhob sich über die Erde, in lauter Sehnsucht, bei dem Geliebten zu sein. Ich hoffte zu sterben für den Geliebten und in dem Geliebten; denn nichts ist schneller, stärker und durchdringender, als das Streben der Liebe nach dem geliebten Gegenstande; sie ruht nicht, bis sie übernatürlich ihre ganze Tiefe durchdrungen, und in Liebe über ihre volle Totalität sich hinaus erhoben hat, obwohl ihr dies unmöglich ist (quia suapte natura non quiescit amor, donec supernaturaliter penetraverit totam profunditatem et transierit amabilis totalitatem, quantum potest, licet intransibilem). Wird daher der Lauf der Liebe gehindert oder wie immer aufgehalten, so geräth die ganze Seele in Unruhe und in einen niedrigen Zustand des Harrens... Ich gerieth oft in ganz ekstatische Zustände und war außer mir, weil ich wegen der innigen Liebe nicht mir, sondern nur dem Geliebten angehörte, dem ich in so glühender Liebe mich ergab, daß ich ganz außer mir (in mentis excessu) nur bei dem Geliebten war. Denn wer vollkommen liebt, liebt nicht sich, sondern Gott, den er liebt und von dem er geführt, geleitet und belehrt wird.

Der Christ. Als du, o Weib, mit den zwei Adlersflügeln der Liebe und der Erkenntniß in die Einöde der Betrachtung und Buße flogest, und dort auf hohen Felsen dein Nest erbautest und auf steilen Felsenriffen dich aufhieltest, was hattest du Arme da bei dir?

Maria. Arm war ich nicht; siebenmal des Tages wurde ich mit Hülfe von Engeln zur Betrachtung Dessen, den meine Seele liebte, emporgehoben. Ich hatte geläutertes Gold, im Feuer gehärtetes Eisen, würzhaften, süßen und starken Wein, weil ich stark, verständig und beharrlich liebte. Ich hatte Raubvögel, welche, nur wenn sie Beute haschen, die Erde berühren. Ich hatte ein ungeheures Schiff, vom Wehen des hl. Geistes geführt. Ich hatte einen Hammer des Todes, mit dem ich das Fleisch tödtete. Ich hatte eine Quelle und einen Brunnen lebendigen Wassers, welches der Temperatur der Welt ganz entgegen war; denn es war kalt im Sommer und warm im Winter, das Gefäß dazu hing an einem gut geflochtenen starken Seile. Ich hatte einen edlen Jagdhund, der beim Spüren die Dornen nicht fühlt. Mein Haus war aus festgebrannten Steinen; Wetter und Platzregen zerstörten es nicht. Ich hatte fruchttragende Bäume; sie trugen Früchte der Frömmigkeit, Blüthen der Sittlichkeit, Blätter der Wahrheit. Ich hatte ein hochzeitliches Gewand,

wunderbar gewoben, von rother Farbe, Liebe verkündend, vom Feuer des hl. Geiſtes gewoben, roth durch das Blut Chriſti.

Der Chriſt. Wenn du ſonſt nichts hatteſt, ſo wareſt du doch noch ſehr arm, weil der Liebende nur im Geliebten Ruhe hat.

Maria. Der Herr, der Bräutigam meiner Seele war ſtets bei mir; ich vereinigte mich mit ihm, und er ſchloß mich immer inniger an ſich durch die Bande der Liebe. Er reinigte mich durch das Feuer der Liebe, ſchmückte und erleuchtete mein Herz, damit der Allerhöchſte, mein Geliebter, in ihm wohne. Durch Feuer brannte er die vorherige Unreinigkeit aus, damit der Reinſte eine würdige Wohnung in mir finde. Ich überdachte die Schönheit meines Geliebten, ich erwog, daß Er, der Große, von mir geliebt ſein wollte, der mich zuvor geliebt, ehe ich ihn kannte. Da loderte die Flamme der Liebe mächtig auf, und dennoch ſchmachtete ich (languebam), weil ich ihn nicht ſo, wie ich wünſchte, liebe. Aber dieſes Schmachten erhöhte die Liebe. Und je mehr dieſes Feuer der Liebe wuchs, deſto ſüßer umfaßte mich mit klarem Blicke in geiſtiger Umarmung mein Bräutigam, und indem er mit ſeiner Liebe meine Seele tröſten wollte, ſchlug er mir eine um ſo größere Wunde der Liebe. Indem er mit dem Kuſſe ſeines Mundes mich küßte, genoß ich Honig und Milch von ſeiner Zunge, Honig floß von ſeinen Lippen und erweckte in mir das Verlangen, ihn noch öfter und herzlicher zu küſſen.

Der Chriſt. Maria! Da Engel, d. i. tiefſinnige, erhabene und feurige Gefühle der Sehnſucht dich ſiebenmal täglich von der Erde nach Oben, zu deinem Geliebten hin erhoben, ſo ſage mir, was waren dieſe ſo heftigen Gefühle?

Maria. Nachdem ich mich ganz meinem Geliebten zugewandt hatte, ſagte ich zu meiner Liebe, ſie möchte mich auf irgend eine Stufe großer Liebe erheben. Die Liebe ſprach: Bedenke die Liebe deines Geliebten und die Natur derſelben, die ſich mit nichts vergleichen läßt, weil das Endliche keine Vergleichung mit dem Unendlichen zuläßt. Bedenke die Verbindung der unendlichen und endlichen Liebe; denn es gibt keine wunderbarere, keine höhere Verbindung, als die des Geſchöpfes mit dem Schöpfer. Siehe! indem Verſtand und Herz dies in Liebe überdachten und im Gedächtniß bewahrten, erhob ich mich auf die erſte Stufe. Zurückgekehrt aus dieſer Erhebung war ich nicht zufrieden und ſprach zur Liebe: erhebe mich noch höher, auf die zweite Stufe! Und die Liebe ſprach: Betrachte Alles unter dem Himmel im Vergleiche zu deinem Geliebten! Da erkannte ich in dieſer Betrachtung die Vergänglichkeit alles Irdiſchen, ich verſchmähte es und erhob mich[1]) in Liebe zum Himm-

1) Statt elevabor im Texte iſt zu leſen: elevabar.

lischen auf die zweite Stufe, ich verachtete die Liebe des Irdischen und der Geschöpfe und liebte in allen Geschöpfen ihn allein. Noch einmal bat ich die Liebe, sie möchte mich auf die dritte Stufe erheben. Und sie sprach: Bedenke die Ewigkeit deines Geliebten, bedenke, daß du ewig ihn als deinen Geliebten besitzen wirst; je feuriger du ihn liebst, desto feuriger wird dir sein Besitz sein. Das hob mich. Es erstarkte in mir die Beharrlichkeit, so daß ich beständig in der Liebe wuchs. Und wieder erhob mich die Liebe in unauflöslicher Liebe, weil ich in keiner Zeit die Güte meines Geliebten, wie oft ich sie auch betrachtete, ergründen konnte. Wiederholt bat ich die Liebe, mich höher hinauf zu heben. Und sie sprach: Gott, dein Geliebter, ist der reinste Geist, allmächtig, der Schöpfer aller Dinge. In um so innigerer Umarmung erfaßt er den Liebenden, je geistiger dieser geworden, und je mehr dieser für den Geliebten gelitten, desto reichlicher vergilt es der Geliebte. Da hob sich mein Verlangen, losgetrennt von diesem sterblichen Leibe um des Geliebten willen als Märtyrer gekrönt zu werden. Zum Sechstenmale bat ich die Liebe, mich höher hinauf in die Süßigkeit der Liebe zu erheben. Und sie sprach zu mir: Fühlest du deinen Geliebten in dir? Ich erwiederte: ja, aber nur wenig. Sie sagte: so vermehre deine Liebe und Erkenntniß durch Erwägung der Beschaffenheit des Geliebten. Ich that es und stieg höher, aber meine Liebe war nicht gesättigt, denn je mehr ich emporstieg, desto unersättlicher wuchs meine Liebe. Und als ich so noch sehr ungesättigt hungerte, bat ich die Liebe, mich noch mehr zu dem Geliebten empor zu heben. Zum Siebentenmal erhob sie mich hoch hinauf, und als ich in großem Hunger gierig die Süßigkeit des Geliebten verkostete, wurde meine Sehnsucht zur feurigsten Flamme und in demselben Grade wuchs mein Hunger. Da verwundete der Geliebte mein Herz mit dem Feuer seiner Liebe; ich schmachtete, weil ich den Geliebten nicht ganz hatte, wie ich es wünschte. Da waren alle Sinne meines Leibes gefesselt, denn die Seele war bei dem Geliebten, verlangend, er möchte die Wunde, die er ihr geschlagen, heilen, denn unauflöslich sei sie mit ihm verbunden. Nun kehrte die Seele wieder zu ihrer Thätigkeit zurück und brachte in die Glieder wieder Bewegung, ohne jedoch von ihrem Geliebten zu weichen. Sie wollte keinen Trost annehmen, weil Alles für sie todt und nur der Geliebte, der sie verwundet, ihr Leben war. Diese Liebe gleicht einem Dürstenden, der durch noch so viel Nectar seinen Durst nicht stillen, ja nur vergrößern und nie satt würde, wenn er nicht allen Nectar der ganzen Welt trinken würde. So stieg ich täglich höher hinauf, und je mehr ich trank, desto mehr dürstete ich. Ich ging verwundet in den Dörfern und Flecken umher, um zu sterben aus Liebe; aber ich konnte nicht sterben. Je mehr ich durch die Liebe sterben wollte,

deſto mehr wuchs die Liebe in mir. Ich bat die Liebe, daß ſie mich lieber tödte, als durch ſo viele Wunden verſchmachten laſſe. Mehr als dreißig Jahre nährte mich ſo die Liebe, bis ich endlich ermüdete. Sie dachte daran, mich zu erhören, weil ich ihr ſo getreu gedient. Nun führte ſie mich im Geiſte durch die ganze Welt, damit ich ſähe, wie mein Geliebter ſo wenig in der Welt gekannt und geehrt iſt. Sie führte mich zu den Götzendienern, Läſterern, Uebermüthigen. Sie führte mich zu allen Gegenden der Welt, zu Kriegen, Spaltungen, Heuchlern, Ehebrechern, um ſo großen Schmerz über die Verunehrung, Geringachtung und Sünden gegen meinen Geliebten mich fühlen zu laſſen, daß mich das Verlangen zu ſterben quälte. Aber auch ſo konnte ich nicht ſterben. Die Liebe führte mich in die Hölle, um die vielen nach Gottes Bilde erſchaffenen und ewig todten Seelen zu ſehen und die verhältnißmäßig wenigen Seligen. Da ward ich ſehr betrübt, aber ſterben konnte ich nicht. Nun ſprach mein Freund zu mir: ſo willſt du denn durchaus in der Liebe ſterben? Ich erwiderte: in dir allein zu leben iſt mein einziges Verlangen. Da ſprach mein Freund zur Liebe: führe ihre Seele ein in Jeruſalem! Und ſie führte mich dahin; ich ſah die hl. Stadt Jeruſalem, und ſo viele hl. Lieblinge Gottes; ich ſah die glorreichſte Jungfrau Maria mit zahlloſen Freunden Gottes. Ich ſah den als Menſch geborenen und am Kreuze erhöhten Chriſtus. Und nun befiel mich Todesſchwäche, weil ich den gerechteſten, beſten und ſüßeſten Geliebten und Liebenden ſo ſchimpflich am Kreuze hängen und dem Tode ſchon nahe ſah. Nach ſeinem Tode wurde er ins Grab gelegt. Zu dieſem führte mich nun meine Führerin, die Liebe. Ich trat in das Grab: der Tod meines Geliebten traf mich mit dem Pfeile ſeiner Liebe, und ſogleich ſtarb ich mit meinem Geliebten in Liebe. Die Liebe begrub mich bei ihm. Plötzlich aber ſtand mein Geliebter auf, und auch meine Seele, mit ihm vereint, lebte durch den Odem ſeiner Unſterblichkeit wieder auf, und er führte mich mit ſich ins ewige Vaterland, wo ich meinen Geliebten jetzt in voller Sättigung ewig beſitze. Zu dieſem ſeligen Genuß möge der wahre Gott und Menſch Jeſus Chriſtus alle die Seinen, die ihn wahrhaft und innig lieben (wo ſie auch ſein mögen) hinführen! Amen.

(Exc. II, 398—403.)

IV.

Predigten.

Rede bei Austheilung des hl. Abendmahls.

Von der Außenwelt sind wir alle in das Gotteshaus eingetreten; mit dem Glockenschlage sind wir alle bis zum Altare vorgegangen; alle haben wir dort Gott dem Vater das Opfer dargebracht, alle uns in Christus ihm geopfert; alle sind wir zur Vereinigung mit ihm zugelassen und mit dem Sacramente des Abendmahls erquickt worden. Das thaten wir auf sinnliche Weise durch Zeichen. Doch das Wunderbare, das diese Zeichen bedeuten, wessen Erinnerung sie uns nahe legen, und welches der Sinn und Geist sei, der unter ihnen verborgen liegt, das laßt uns jetzt erwägen. Es ist nichts Anderes, als der Ausdruck unseres Glaubens. Wie wir Christus leiblich unter leiblichen Zeichen vom Altare hinwegtragen, so müssen wir ihn ohne Zeichen geistig in unserem Geiste tragen. Der Geist, in welchem Christus, das Licht der Welt, getragen wird, muß heilig sein, wie der Priester, der das Siegeszeichen des Kampfes für Christus trägt, welches der Sieg des weltüberwindenden Glaubens ist. Er muß leuchten, wie die brennenden Kerzen, in reiner Liebe und geistiger Freude. Denn wie das sinnliche Leben nur in der Freude gerne wohnt, so besteht auch das geistige Leben nur in Liebe oder geistiger Freude. Die Zeichen dieser Freude sind Reinigkeit, Gesang, Hymnen, Verbrüderung, Anstand, Nachfolge in die Fußstapfen der Anhänger des Lammes. Beim Eintritt in die Kirche müssen wir glauben, daß wir von der Außenwelt in den Himmel, in die heilige Wohnung Gottes und seine heiligste Ordnung, voll des Wohlgeruchs frommer Gebete in Freude und unter Glockengeläute eintreten bis zum Altare, d. h. bis zu Christus selbst, welcher die Hostie, der Altar und das Opfer ist; daß wir dort Gott dem Vater Christus darbringen werden, der in uns ist und uns in ihm, und daß Gott der Vater dieses Opfer annehmen und uns in Jesus Christus an der Vereinigung mit ihm selbst Theil nehmen lassen und mit dem ewigen Leben erquicken wird. Die Speise unserer Hoffnung aber müssen wir aus dem Andenken an die wunderbare Einsetzung dieses Sacramentes nehmen. Dieses Sacrament ist durch Christus so angeordnet, daß das Brod in den Leib, und der Wein in das Blut Christi unter den sinnlichen Gestalten zur geistigen Nahrung umgewandelt

wird; und dies ist das größte aller Wunder. Zwar sind alle Werke Gottes wunderbar, und keines von allen ist, dessen genauere Betrachtung uns nicht am Ende zur Bewunderung führte. Wie unser Gott verborgen ist, so hat er auch die Wesenheit und Natur aller seiner Werke unserem Auge verborgen, so daß wir nichts an sich zu erkennen im Stande sind. Einige seiner Werke erregen ganz besonders die Bewunderung der Menschen, z. B. wie der Same bei hinzukommender Wärme schnell in Seidenwürmer verwandelt wird, wie die Frau des Loth plötzlich in eine Säule verwandelt wurde, wie einige Wasserquellen Holz und Leder in Steine, der Magen das Brod in Fleisch und den Wein in Blut verwandelt, wie aus Asche Glas, aus dem Anschlagen der Feuersteine Feuer entsteht, wie ein Storch in einem Ei ist, wie in jedem Theile des Spiegels die Welt so ist, wie sie im ganzen Spiegel war, wie der Baum im Senfkorn und alle Menschen in Adam enthalten sind, wie der Magnet das Eisen anzieht und ihm die Schwerkraft nimmt, wie das nämliche Sichtbare in vielen Augen und das nämliche Hörbare in vielen Ohren ist, wie Eine thierische und Eine menschliche Natur in der Vielheit der Thiere und Menschen ist und Eine Kerze unzählig viele andere, ohne sich zu vermindern, anzündet; wie aus Einer Blume die Biene Honig, die Spinne Gift sauget, und die Eine Sonne das Wachs weich, den Koth hart macht. Solcher Wunder sind viele in der Welt, und in dir selbst entdeckst du ähnliche: Eine Seele ist in dir, die den Körper belebt, die ganz im Ganzen und in jedem Theile desselben ist, die im Auge sieht, im Ohre hört, im Magen verdaut. Aber das größte aller Wunder ist, daß die Creatur, nämlich das Brod in das Fleisch Christi, also in den ganzen, Gottheit und Menschheit lebendig vereinigenden Christus, und ebenso der Wein in den ganzen Christus, nämlich in das Blut, und somit in Folge hievon (concomitanter) in den ganzen Christus verwandelt wird, so daß kraft der vom Priester mit bestimmter Intention ausgesprochenen Worte durch die Wirksamkeit Christi eine Transsubstantiation des Brodes in das Fleisch Christi erfolgt, das nicht ohne Blut, Seele und Gottheit ist. So wird in uns durch die Wirksamkeit der Seele mittelst der Wärme des Magens das Brod in die Substanz unserer Natur, d. i. in Fleisch, das in uns nicht ohne Blut und Leben besteht, verwandelt. Wie aber unsere Kraft nur nach dem Maaße unseres Körpers, in Verbindung mit der natürlichen Wärme des Magens, im Stande ist, jene Thätigkeit vorzunehmen, nämlich lebloses Brod in Leben zu verwandeln (in vitam transsubstantiandi), so daß es lebendiges sinnliches Fleisch ist, so liegt es allein in der Kraft Christi, die die Fülle der Kraft ist von Allem, was an der Kraft participirt, in der geistigen Kraft also des Wortes Christi liegt es, die Substanz des Brodes, — diese Substanz abgesondert von aller Quantität

und Accidens gedacht — in das Fleisch Christi, dieses gleichfalls in seiner reinen substantiellen Wahrheit gedacht, zu verwandeln, so daß unter den Accidenzen der wahre Leib Christi ganz in der ganzen Hostie und in jedem Theile derselben enthalten ist. Und gleichwie nur der Vernunft, welche die Substanz ihrer Accidenzen entkleidet, die reine Substanz, wiewohl nicht in ihrem Ansich erreichbar ist, so ist auch dieses Mysterium nur durch den Glauben, der eine vernünftige Kraft ist (quae est virtus intellectualis), nicht durch Sinn oder Verstand erfaßbar. Das ist das wunderbare Sacrament, welches uns Nahrung gibt, auf daß wir fest und stark seien in der Hoffnung, die wir durch Christus haben, verwandelt zu werden in ihm zur Kindschaft (filiationem) Gottes. Denn wenn die Substanz des Brodes und Weines in den Leib und in das Blut Christi durch Christus mittelst des Priesters verwandelt werden kann, ohne daß die Umwandlung Christo einen Zuwachs oder der Genuß des Brodes ihm eine Verminderung zuzieht, so haben wir in dieser Nahrung die gegründetste und sicherste Hoffnung, daß unsere vergängliche Natur durch Christus zur Aehnlichkeit mit Christus umgestaltet werden könne, so daß wir in Einheit mit ihm das ewige Leben erlangen. O wundervolle Speise, wie viel Wonne und Freude gießest du in unsere Hoffnung! du führst uns dahin, daß wir, durch dich gekräftiget, über jegliche Creatur uns erheben und keine Befriedigung finden, außer in der Umgestaltung zur Aehnlichkeit mit Christus — über jegliche Freude dieser Welt, über jegliche Schönheit des Himmels und der Erde und aller Dinge, die in ihnen sind. Was ist die Umwandlung des Brodes in dich anders, als die Umwandlung Deiner in das Brod? denn wenn Du, o Herr! das Brod in deinen Leib umwandelst, gibst du dann nicht dem Brode Leben? Was ist die Umwandlung des Brodes in unser Fleisch anders, als daß die Seele belebend in das Brod sich niederläßt? So bist denn du, o Gott! meine Hoffnung, meine Stütze und Zuflucht, du die Speise, die Freude und das Brod meines Lebens! Zum Leben werden wir umgewandelt, nicht zu einem Leben, welchem etwas fehlt und mangelt, sondern zum geistigen Leben (in vitam intellectualem), welches jedes sinnliche und verständige übertrifft, jede Wonne und Freude in sich hat. — So finde ich die Nahrung meiner Hoffnung in dem Andenken an dieses wunderbare Sacrament. Gott gab aber denen, die ihn fürchten, diese Speise auch zur Nahrung der Liebe.

Unser Herr liebte uns bis zum Tode und gab sein Leben hin, damit wir das Leben hätten. Das Leben aber der Pilger dieser Welt wird durch Speise und Trank erhalten. Weil nun der Herr selbst den Umgang mit uns verlassen sollte, hinterließ er eine Erinnerung an seine Liebe, durch die er uns in seinem Tode das Leben gab. Um daher Alles, was unbegrenzte Liebe erheischt, aufs Vollkommenste zu erfüllen, gab er

seinen Schülern und Nachfolgern, die er bis ans Ende d. h. aufs Innigste liebte, die Macht, ihn in den vorzüglichsten Nahrungsmitteln des Lebens — im Waizenbrod und Wein gegenwärtig zu haben, damit sie in dem Genuß derselben und in der sacramentalischen Gegenwart Christi ein frohes Andenken an den Tod Christi hätten, und der Geist einsehe, daß die geistige, uns durch den Tod Christi erworbene Belebung durch den geistigen Genuß Christi bewahret werde und zur sehnlichsten Ergreifung der Lebensspeise führe. Daher ist jene Speise der Liebe, das Andenken an jenes wunderbare Sacrament, der Beweis der größten Liebe. Wessen Liebe nicht durch ein Wohlwollen, über das es kein größeres gibt, erweckt und genährt wird, in dem kann kein Leben jenes Geistes sein, der die Liebe ist, denn es gibt teufliſche Salamander, die durch das Feuer nicht erwarmen.

Damit daher ihr, die ihr grünes Holz und doch erstorbene Kohlen seid, vom Geiste Gottes angefacht durch mich, den freilich sehr unwürdigen Diener desselben, die Speise der Liebe verkosten könnet, wollen wir uns die Freigebigkeit und Güte des Schöpfers und unseres Herrn Jesu Christi vergegenwärtigen.

Erinnern wir uns zuerst an die natürlichen Wohlthaten, durch die wir leben und sind, dann an die übernatürlichen!

Würde Gott als der Geber alles Guten geglaubt und anerkannt, wie könnte man noch ihn nicht lieben? Eine todbringende Erstarrung ist es daher, wenn man an ihn glaubt, und ihn nicht liebt. Die Teufel glauben und zittern, aber sie lieben nicht. Ein teufliſcher Glaube ist daher der Glaube ohne Liebe. Wer sollte den nicht lieben, der uns das Auge gegeben hat? warum liebst du den nicht, der dir Sein und Leben gab? Was bist du, als eine Menge und Fülle von Geschenken Gottes? was hast du, das du nicht empfangen hättest? Du bist nichts, als ein von Wohlthaten Gottes brennender Feuerbüschel; zählst du die Gaben, die du empfangen hast, auf, so findest du eine Menge Fackeln der Liebe. Ein Wunder ist es, wenn du da nicht erglühest. Beachte, daß teufliſches Gift schon in dich geträufelt ist, weil alle Wärme in dir erkaltet ist und erstarrt. So bestrebe dich denn, daß du nicht vorübergehend, sondern andauernd und bleibend erwarmest. Wie? wenn ein großer König sein ganzes weit ausgebreitetes Reich so anordnete, daß Alle sich dir gefällig erwiesen, und Alles für dich zu einem heitern und glücklichen Leben eingerichtet wäre, und der König selbst unabläſſig dir beistünde, dich beschützte und bewahrte, dich zum Erben seines Reiches ernennete, ja nicht nur das Reich, sondern sich selbst, wenn du es verlangen solltest, dir zum Lohne darbrächte, müßtest du nicht diesen König mit Recht über Alles und aus ganzem Herzen lieben? Siehe nun, was der Regent des Himmels und der Erde, dein Schöpfer, dir gegeben! Hat er nicht Alles

im Himmel und auf Erden zu deinem Dienste angeordnet? Betrachte die Erde! sie ist die Vorrathskammer, aus welcher dir Gott Nahrung und Kleidung, Wein und Brod, die Thiere: Schafe, Ochsen, Lastthiere zu deiner Ernährung, Kleidung, zu deinen Reisen hervorholt. Betrachte das Wasser! wie viele Dienste leistet es dir zu Fischfang, Waschen, Schiffen und Unzähligem dieser Art! Betrachte die Luft, die da dient zum Athmen, zur Erfrischung und als Wind zur Reinigung und zur Schifffahrt, als Wolken zum Regen, der die Erde befeuchtet. Was soll ich vom Feuer sagen, das uns ein Schutzmittel gegen Kälte und Blöße, und die Quelle von tausend Vortheilen ist? was von der Sonne, dieser Leuchte des Tages für dich und die Thiere? Sie macht die Frucht reif, erwärmt die Luft, lockt die Keime hervor. Was von allen Sternen, welche alle sich beeilen, auf deine Natur erhaltend einzuwirken? Was von den Engeln, den Beschützern und Bewahrern vor Unglücksfällen, den Führern zum Guten? Was von den Heiligen, den Vermittlern und Fürsprechern bei Gott, ihrem Herrn? Alles ist um deinetwillen da, selbst die Hölle, um durch ihre Schrecken dich vom Bösen abzuhalten, und Denen, die sich gegen dich versündigen, gerechte Strafe zu vergelten; die bösen Geister sind für dich da, damit du aus ihren Versuchungen als gekrönter Sieger hervorgehest und in Widerwärtigkeiten als tapferer Sieger dich erprobest. Alles ist zu deinem Besten.

Und nun erhebe dich zu dem unendlichen Geschenke der Gnade, die dich in Dem, der das Leben ist, zum Besitze des ewigen geistigen Lebens berufen hat; der, damit du dieses erlangen könnest, Mensch geworden ist, sich Allen unterworfen, dich belehrt und auf den rechten Weg geführet hat. Er zeigte dir die Wahrheit, indem er sie durch seinen Tod bekräftigte, und durch viele Zeugen, welche in seinem Blute dir das Zeugniß der Wahrheit abgelegt haben. Und da er aus dieser Welt scheiden wollte, da erniedrigte er, der aus reiner Güte dich erschuf, sich bis zur Fleischwerdung und zum Tode, um dich aus reiner Liebe zu erhöhen, und hielt es für seine größte Freude, bei dir zu sein bis zum Ende. Um sein Versprechen in Bezug auf die Erlösung zu erfüllen, fuhr er in glorreicher Seligkeit auf gen Himmel. Zugleich blieb er aber auch bei dir auf dieser Welt, wo die Wahrheit nur im Bilde erreicht wird, auf die Weise, in welcher in dieser Welt allein eine Theilnahme an der Gemeinschaft mit ihm möglich ist, nämlich unter dem Bilde des Sacraments, unter sinnlichen Zeichen, damit du ihn dereinst im wahren Vaterlande nach der Beschaffenheit des Lebens jenes Reiches, so wie er ist, genießen kannst, in dieser Welt nach ihrer Beschaffenheit, in Gestalt und Bild, dort durch Erfassung desselben, als des Lebens, durch offene geistige Anschauung, d. h. durch den reinen und klaren, von allem Bilde befreiten Geist der Wahrheit, welche begreifen so viel ist, als mit ihr verbunden sein in

ewigem Leben; durch den Glauben also, durch jene Gabe, vermöge welcher der Geist über sich selbst im Bilde die Wahrheit erreicht, die unter den Gestalten verborgen ist. Unsere Vernunft sieht in Brod und Wein nicht das Leben, nicht einmal das körperliche, sondern sie weiß nur, geleitet von der Natur, daß es dort sei und genießt daher Brod und Wein zur Erquickung, und indem sie im Glauben Brod und Wein zur Stärkung des leiblichen Lebens genießt, findet sie diese Stärkung da, wohin die Natur selbst sie geleitet hat, aber nicht in allem Andern, weil die Natur sie nicht dahin leitet. So sieht sie im Brode nicht das Leben des Himmels, aber durch die Gnade des Glaubens wird sie angeleitet, in jenem Brode die Erquickung des Geistes zu suchen und so findet sie denn auch dieselbe.

So nährt denn dieses Sacrament unsere Liebe. Betrachten wir mit unserem Geiste das eben Angeführte, so sehen wir die unendliche Liebe Gottes, mit der er uns zuvor geliebt hat und nicht aufhört zu lieben, sondern ohne Unterlaß liebt, und nicht wegen etwas liebt, das ihm fehlte, und bei uns sich fände, da er die vollkommenste, durchaus nichts entbehrende Güte ist, und uns auch nicht liebt, um wieder geliebt zu werden, da er die Liebe selbst ist. Darum läßt auch seine Liebe nicht nach, wenn wir wegen Alters, Schwäche, Armuth oder Todesschrecken von Andern verlassen sind; nein, immer gleich liebt er uns, auch wenn wir sterben und Allen ein Abscheu sind, hört er nicht auf uns zu lieben; denn sein Sein ist Liebe und sein Sein ist sein Wirken; wenn er daher ist, so liebt er auch. Weil er nun so sehr uns liebt, so schenkt er uns stets reichlich seine Gnade, wenn wir sie nur annehmen; immer ist er der Barmherzige, wenn wir um Barmherzigkeit bitten, immer unsere Zuflucht; unter den Gestalten des Sacraments nährt, stärkt und tröstet er uns Alle ohne Unterschied, Gesunde und Kranke, Könige und Knechte, Reiche und Arme, Gelehrte und Ungelehrte, stets bemüht, durch das Machtwort seiner Liebe unsern Geist in seinen Geist der Liebe umzuwandeln, wie der Regent durch seinen Willen den Willen des Unterthanen, den er lieb hat, in den seinigen umwandelt. Für diese Umwandlung hat er das Sacrament der Liebe, in welchem er durch sein Wort die Substanz des Brodes in seinen Leib umwandelt, uns als das höchste Denkmal eingesetzt.

Wer kann sich demnach vor seiner Liebe verbergen? Kein Geist, fürwahr! er sei denn von dem teuflischen Ungeheuer durch unendliche Kälte getödtet, ohne Empfindung und Bewegung wie das festgefrorene Eis, wird von solchem Lichtglanze nicht erleuchtet, von solcher Glut nicht erwärmt, von solcher Liebe nicht entflammt, von so lieblichem Weine nicht berauscht, von so köstlicher Speise nicht erquickt, von einem solchen Gute nicht zum Danke gerührt.

So ist denn das Andenken an dieses Sacrament eine wunderbare Nahrung des Glaubens, weil der barmherzige Gott es eingesetzt hat; eine noch wunderbarere Nahrung der Hoffnung, weil der erbarmende Gott in demselben die Substanz des Brodes in sein Fleisch und die des Weines in sein Blut verwandelt, und die wunderbarste Nahrung der Liebe, weil es der Gott Aller, der Schöpfer und reichliche Spender alles Guten zum Andenken an die Liebe, mit der er uns liebt, eingesetzt hat. Nähren wollen wir uns darum mit dieser Lebensspeise, damit wir ins ewige Leben umgewandelt werden, wo das Leben herrscht ohne Tod in Ewigkeit. Amen. (Exc. IV, 446—449.)

Der Beruf des Christen.

Beachten wir, daß wir eine Münze sind und unsere Natur ein Bild in sich trage, das ihr von der göttlichen Vernunft eingeprägt ist. Keine Münze entsteht, außer durch einen Verstand, dem die Werkzeuge dienen; kein Mensch entsteht, außer durch die Vernunft, welche Gott ist, dem die Intelligenzen (Engel) und (mittelst dieser) die Himmel dienen. Kein anderes als ihr eigenes Bild prägt die reine Vernunft uns ein, durch das auch wir vernünftige Wesen sind. Wir haben also das Leben der Vernunft im Ebenbilde Gottes, welches wir nach Gerechtigkeit, wie nach dem Willen Christi Gott geben müssen, denn es ist das Ebenbild Gottes. Wir werden belehrt, daß wir der zeitlichen Welt ihren zeitlichen Tribut geben sollen, den Geist Gott, weil wir ihn von Gott haben, der Erde, was wir von Adam haben. Nicht sollen wir den Geist der Welt geben; diejenigen geben den Geist der Welt, welche die Vernunft der Sinnlichkeit hingeben, deren Gott ihr Bauch ist. Die Vernunft darf den Sinnen nicht dienen, sie soll über sie herrschen. Nur mit Maaß und Ziel (cum discretione) dürfen wir die Welt, z. B. die Nahrung, gebrauchen. Das ist die Gerechtigkeit, welche Jedem das Seine gibt; wer an ihr hält, ist auf dem Wege zum Frieden, der alle Sinne übersteigt.

Durch eine klare Nachweisung des Namens löst sich jeder Zweifel... Es handelte sich um das Tributentrichten; da es nun verschiedene Arten desselben geben kann, so löste sich, wenn von der Entrichtung durch Geldmünze die Rede ist, durch Vorzeigung einer Münze aus dem Bildnisse und dessen Umschrift jeglicher Zweifel. So wenn die Frage aufgeworfen wird, ob der Christ der Welt und ihrem Fürsten dienen dürfe, ist aller Zweifel beseitigt, so wie man die Münze und ihre Umschrift aufweist.

Wir sind nämlich die Münze Christi, haben seine Gestalt und Umschrift, wie der Name Christ beweist. Also nicht der Welt, sondern Christus gehören wir. Bist du ein Mönch und willst wissen, ob es dir erlaubt sei, unter den Menschen zu leben, wobei du einige Gebräuche (Mißbräuche) aus dieser Welt anführest, wie die Juden zu ihren Gunsten den Befehl des zeitlichen Fürsten, d. i. des Kaisers, anführen konnten, so ist die Frage alsbald gelöst, sobald der Richter zu dir sagt: sage mir: was ist das Mönchthum? Bist du ein Canoniker, so hast du nach den Vorschriften der Väter und den Canones der Heiligen in aller Ehrbarkeit und Gehorsam zu leben und nicht von Personen und Sachen einen verkehrten Gebrauch zu machen. Seid ihr Bürger einer Stadt, und fraget, wie ihr zu leben habt, so sage ich: was bedeutet eine Stadt? Sie ist eine Einheit der Bürger; Einheit besteht aber in der Uebereinstimmung (concordantia), Uebereinstimmung ist die Harmonie von Verschiedenem (wie bei einer Orgel oder Cither), wo Ein Glied dem andern dient und das höhere mit dem niedern leidet .....

Als die Frage über die Entrichtung der Steuer an den Kaiser aufgeworfen wurde, und die Juden durch Aufweisung einer Münze, die das Bildniß und den Namen des Kaisers enthielt, überwiesen waren, daß man dem Kaiser Steuer schuldig sei, zog der Herr daraus den Schluß, dem Kaiser sei zu geben, was des Kaisers ist, und fügte bei: und Gott, was Gottes ist. Denn wiewohl nicht ausdrücklich gefragt ward, ob wir auch Gott etwas schuldig seien, so lag doch diese Frage versteckt in der andern. Denn die Juden meinten, als Söhne Abrahams müßten sie frei sein und hätten keinem Menschen Steuer zu entrichten; sie seien nach dem Gesetze nur Gott als Unterthanen verpflichtet. Christus wollte ihnen nun aus dem Denar nachweisen, daß sie dem Kaiser als ihrem Herrn, dem die Steuer auf Erden gebührt, auch Unterwerfung schuldig seien. Dadurch sind sie jedoch nicht vom Gesetze Gottes frei; denn ein anderer ist der himmlische Herrscher, dem man vor Allem gehorchen muß, ein anderer der irdische, dem man in der gebührenden Weise gleichfalls Gehorsam schuldig ist. Das Accidentielle, das an der Münze war, Bildniß und Namen des Kaisers, bezog sich auf diese Welt; die Substanz des Metalles gehörte Gott. Waren also die Juden wegen des Accidens zur Steuer für den Kaiser in dem Accidentiellen verpflichtet, so waren sie Gott den Tribut im Substantiellen schuldig, weil wir nicht bloß Aeußerliches und Accidentielles Gott zu geben schuldig sind, sondern Alles, was wir von ihm haben, ist sein Eigenthum, unser Sein, Leben und Denken. Somit haben wir der Welt das Ihrige in der Weise zu geben, daß wir Gott nicht das Seinige entziehen.

Wenn uns das pharisäische Unwesen befällt, sei es des Hochmuths

oder der Heuchelei, und wir uns vornehmen, der Wahrheit untreu zu werden, dann verſuchen wir Gott, der die Wahrheit iſt. Dann mögen wir uns daran erinnern, daß Chriſtus ſich die Münze zeigen ließ. Wir wollen dem Geſetze Gottes nicht gehorchen, indem wir vorgeben, daß wir andere beſſere Werke verrichten, oder, daß wir zum Gehorſam gegen das Geſetz nicht verpflichtet ſeien. Sehen wir aber auf die Münze hin, ſo finden wir, daß wir mit dem Ebenbilde Gottes und dem Namen Chriſti geziert ſind, und ſo können wir dem Gehorſam und der Geſetzeserfüllung uns nicht entziehen. Unſere Subſtanz iſt eine Münze Gottes, denn durch das Ebenbild Gottes ſind wir, was wir ſind; daher hat die Aehnlichkeit mit dem Sohne Gottes, dem Abbilde des lebendigen Gottes, in uns ſich eingeprägt, durch Gott den Vater, der uns dem Sohne ähnlich gebildet hat (configuravit filio). Nachdem wir durch die Sünde Knechte des Fürſten dieſer Welt geworden, ſo iſt unſer befleckes und durch angeſetzten Roſt unkenntlich gewordenes Bild durch das wahre Abbild Gottes, den Sohn Gottes, gereinigt und wieder erneuert (reformata) worden. Er hat uns erlöst und uns aus der Sklaverei der Sünde in ſein Reich aufgenommen, zu Erben Gottes und ſeinen Miterben, er hat uns die Umſchrift der Freiheit gegeben, durch die wir ſein Eigenthum ſind ... Das iſt alſo die Münze, die wir aufzuweiſen haben. Wir Männer können uns nicht anders aufweiſen, denn als eine Münze aus ächtem Golde, ihr Weiber, als eine Münze reinen Silbers. Zeigen wir uns als ſolche, ſo geben wir Gott, was Gottes iſt und laſſen der Welt, was ihr gehört. Gerathen wir Männer in Verſuchung, ſo mögen wir wohl erwägen, wie wir uns vor dem Richterſtuhle Gottes darſtellen ſollen. Sind wir nicht eine reine Münze lautern Goldes, die das reine Bildniß Gottes und den Namenszug Chriſti unſeres Erlöſers darſtellt, ſo geben wir nicht Gott, was Gottes iſt; wir werden darum auch nicht in ſeine ewigen und unzerſtörlichen Wohnungen aufgenommen, weil wir keine Münze aus reinem und ächten Golde ſind. Das Aechte duldet keine Beimiſchung. Darum wenn du, o Sünder! entweder durch eine Beimiſchung geringerer Metalle das lautere Gold verfälſchet und das Ebenbild des Schöpfers in ein Ebenbild der Creatur verwandelt, oder wenn du den Namenszug Chriſti, des Erlöſers, verloren haſt und dafür den Namen des Fürſten dieſer Welt, dem du dich ergeben, führeſt, ſo hat deine Münze keinen Werth im Reiche Gottes, wo nichts Verfälſchtes, Schmutziges und Zerſtörliches Eingang findet. Du kannſt aber auch Gott nicht täuſchen, denn er iſt ein helllohendes Feuer. Das Gold bewährt im Feuer ſeine Aechtheit. Iſt es ächt, ſo beſteht es im Feuer und ſcheint ſich in Feuer zu verwandeln; iſt es unächt, ſo wird es zu Rauch, ſein Glanz verwandelt ſich in Schwärze, ſein Gehalt in Aſche. Naht dir

daher die Verſuchung, daß du mittelſt der Münze Gottes mit dem Teufel Handel treiben willſt (ut de numismate Dei mercimonia diaboli exerceas), wodurch die Münze an Werth verliert und das Bildniß zerſtört wird, ſo widerſtehe, damit du dich nicht befleckeſt. Iſt aber das Bildniß deiner Münze befleckt, ſo lerne von den Münzmeiſtern und Goldſchmieden, wie du die Flecken hinwegſchaffen und den Glanz wieder erneuern magſt. Erwärme die Münze im Feuer der Betrübniß deines Innern, jedoch nicht in einem Feuer, welches das Metall ganz auflöst, d. i. nicht in Verzweiflung. Aus dem erweichenden Feuer ſtürze dich in das ſalzige und ätzende Waſſer der Thränen und wiſche es ab mit den Händen d. i. mit Werken der Barmherzigkeit, und der Glanz der Münze wird wiederkehren, die Umſchrift des Teufels wird zerſtört und der Namenszug des Erlöſers wird wieder hervortreten. Kehrt auch das Gewicht des Goldes durch dieſe Reinigung nicht wieder und leidet dasſelbe einigen Abmangel, ſo wird doch die gereinigte Münze in ihrem Werthe, nach ihrem Gewichte, wieder angenommen. Iſt aber das Gold ſelbſt durch eine ſo große Reinigung im Feuer der Liebe geläutert, daß es einen Vorzug vor anderm Golde erhalten hat, dann ergänzt der reine Glanz den Werth des Gewichtes. Wenn daher gleich die verlorne Unſchuld unerſetzbar iſt, ſo kann doch der Werth des Goldes durch das Feuer der Buße wiederhergeſtellt werden. Beſtrebe dich, daß deine Münze Gold bleibe und hoffe dann durch ihren Werth auf das Maaß der (einſtigen) Herrlichkeit! Iſt dein Gold durch Geduld und durch das Feuer der Trübſal beſſer geworden, ſo wirſt du gebührendermaßen wieder aufgenommen werden. Haſt du ſiegend über das Fleiſch die Jungfräulichkeit bewahrt, ſo wirſt du ein anderes Gold edler Kronen davontragen. Haſt du als Martyrer in großer Liebe dein Leben hingeopfert und den Werth deines Goldes noch erhöht, ſo wirſt du große Inſignien aus dem beſten Golde empfangen und in die Wohnungen der ſiegreichen Fürſten aufgenommen.

Die Weiber, die einer Münze von Silber gleichen, mögen, was von der Goldmünze geſagt iſt, gleichfalls beachten. Sie haben das gleiche Bild und Umſchrift, wie die Männer. Auch iſt ihr Silber nicht von geringerem Werthe, als das Gold, es iſt weißes Gold. Ein ſolches koſtbares Silber iſt von großer Reinheit; es iſt unzerſtörlich, ſolid, gewichthaltig, freundlich und ſüß. Haſt du das Ebenbild in dir befleckt, ſo reinige es, nimm den Roſt vom Silber und es wird ein reines Gefäß werden, wie vorhin hinſichtlich der Männer geſagt wurde. Glaube nicht, deine Münze gelte im Himmelreiche weniger als die goldene, denn der Werth von beiden iſt gleich. Denn im Reiche Chriſti gibt es keinen Unterſchied von Mann und Frau, wiewohl wenige Münzen, ſowohl gol-

dene als silberne, rein und unvermischt sind. Denn eine gute Münze ist nicht lange im Verkehre, ohne daß sie nicht schlechter wird. Daraus entnimm, daß Wenige vollkommen und Viele berufen sind, und wie es kaum möglich ist, daß der Mensch sich bei längerem Verkehre mit der Welt nicht beflecke. Wir haben daher große und sorgfältige Wachsamkeit nöthig. Das Silber ist weiß durch Schamhaftigkeit und Keuschheit, rein durch Unschuld, wohlklingend durch angenehme Unterredung, dem Balsam ähnlich, durch Bewahrung des guten Rufes, dem Edelsteine am Werthe gleich, durch Hülfeleistung bei den Nächsten, durch Güte und Wohlthätigkeit. (Exc. VIII, 607—610.)

Scheinchristen und wahres Christenthum.

Eine gläubige Seele kann schwach (infirma) werden, und so lange sie sich als schwach erkennt, lebt in ihr noch der Geist der Erkenntniß. Sie naht sich dem Worte Gottes, das in der hl. Schrift enthalten ist, und nimmt es mittelst eines pflegenden Arztes, der die Stelle Christi vertritt, als eine heilsame Arznei in sich auf. Das aufgenommene Wort der Wahrheit macht die Seele frei, wie das Wort der Wahrheit aus dem Munde des Lehrers den ungebildeten Verstand von der Unwissenheit befreit, die ihn verdunkelt und in Finsterniß gefangen hält. Wie ein Kraut die körperliche Schwäche nur mittelst der unsichtbaren Heilkraft, die unter der sichtbaren Farbe und Gestalt verborgen ist, heilet, so macht die Schrift die schwache Seele nicht durch ihren Einband (per corticem) oder die sichtbaren Buchstaben, sondern durch die unsichtbare Kraft frei, die unter dem Buchstaben verborgen ist. Die Vernunft erkennt jene Kraft mittelst des Glaubens an Christus, wie der Arzt die Heilkraft eines Krautes mittelst des Glaubens an Hypokrates kennt, der ihn über jene Heilkraft belehrt hat. Das scheint der Unterschied zwischen dem Evangelium und den übrigen hl. Schriften zu sein, daß letztere alle die Kraft der Weisheit oder des Wortes Gottes zu offenbaren suchen, im Evangelium aber das Wort Gottes sich selbst offenbart. Wenn in einem Buche über eine Arznei eine Belehrung steht, wie diese Arznei curirt und die Zubereitung der Arznei dir gezeigt wird, so glaubst du, daß die Heilkraft, die unter dem sichtbaren Präparate unsichtbar enthalten ist, eben das sei, was heilt. Das trage nun auf Christus über. Wenn die hl. Schrift, die von der Arznei für die Seele handelt, sagt, Christus sei die Arznei der Seele, so verstehe dieses nur von der Kraft, die unter

dem sichtbaren Körper verborgen ist, denn die Heilung der unsichtbaren und unzerstörlichen Seele ist unkörperlicher und ewiger Natur. Es ist jene göttliche Kraft Christi, welche die Seelen von Unwissenheit oder Blindheit befreit, welche aus unwissenden Menschen Evangelisten, gekrümmte Seelen wieder gerade und gerecht machte und den Besessenen ihre Tobsucht benahm.

Wir wollen nun nach Lesung des Textes des Evangeliums und der Epistel etwas tiefer in das Verständniß des Evangeliums eindringen (Christum altius evangelizare).

Die Seele eines Christen, der sich im Zustande einer Todsünde befindet, ist einer gemalten Statue von Christus ähnlich. Eine solche Statue trägt den Namen Christi, allein sie hat Augen, ohne zu sehen, Ohren, ohne zu hören, Füße, ohne zu gehen. So ist auch die Seele im Zustande von Todsünden aller ihrer Sinne beraubt. Sie sieht nicht, weil sie Gott nicht sehen kann, den nur die anschauen, welche reinen Herzens sind, wie geschrieben steht: „Selig die reinen Herzens sind, sie werden Gott anschauen." Sie hört nicht, denn sie verschmäht es, das Wort Gottes zu hören. Sie riecht nicht, weil sie von dem Wohlgeruche Christi nichts wissen will. Sie hat keinen Geschmack, denn sie will die Süßigkeit des Wortes nicht verkosten. Sie hat keinen Tastsinn, denn sie will das Wort des Lebens nicht betasten. Als unser Erlöser in die Welt kam, fand er ein solches in Todsünden lebendes Menschengeschlecht vor, das durch alle Sinne hin sich mit leblosen Bildsäulen vergleichen ließ. Alle, die nur dem Namen, nicht dem Geiste nach Christen sind, die Gott nicht im Geiste und in der Wahrheit anbeten, werden mit Recht mit Bildsäulen Christi verglichen, die äußerlich ein Bild der leiblichen Gestalt Christi, aber im innern Menschen, in dem wir Christen sein sollen, ohne Leben und Geist sind. Nur dieser innere Mensch, der nie altert, sondern in aller Lebensdauer des äußern Menschen immer über die Zeit erhaben ist, kann Christus ähnlich sein, zwar nicht präcis ähnlich, was unmöglich ist, aber doch in einer gewissen Nachfolge, die in Jedem eine andere ist, wie an dem unzerstörlichen Wesen der Menschheit alle Menschen, wiewohl Jeder in anderer Weise, Theil nehmen. Es kann daher die Umgestaltung, durch welche der Mensch im Geiste oder innern Menschen sich umgestaltet, immer, so lange der Mensch Mensch ist, vor sich gehen. Denn wie der Herr, der Gottes Sohn ist, Knechtsgestalt annahm, so nehmen die Knechte, die Kinder Adams, die Gestalt des Herrn in der Taufe an, wo sie abgewaschen und mit dem heiligen Oele gesalbt werden, um Christus ähnlich zu sein. Allein nicht Alle bewahren die empfangene Gestalt im Geiste: der Name bleibt, der Geist aber ist regungslos, das Leben ein fleischliches. Dies kommt daher, weil sie, was des Geistes Gottes ist, durch den sie

Christen sein sollten, nicht verstehen. Ihre christliche Bildung kommt bei einem gewissen sinnlichen Wesen zum Stillstande, wie in der Vergleichung mit den Statuen angedeutet ist, wo wir den Anblick einer äußeren Form und den Mangel des Geistes wahrnehmen. Wenn wir rechte Umschau halten, so ist die ganze christliche Religion mit wenigen Ausnahmen zur bloßen Erscheinung herabgesunken, wie wir an vielen religiösen Orden sehen, wo bei mehreren nur der Habit geblieben ist, nichts vom Geiste des Ordensstifters. Unter jenen Bildsäulen sind einige von Gold, andere von Silber, oder Kupfer, Blei, Eisen, Stein, Holz, Thon ꝛc. Es gibt in der sichtbaren Kirche neun Ordnungen der Bösen, so wie es in der Kirche neun Ordnungen der wahren Streiter Gottes gibt. Es gibt nämlich Namenchristen, welche ein ganz irdisches (gestantes imaginem Christi terream), d. i. fleischliches und genußsüchtiges Bild Christi an sich tragen, deren Gott der Bauch ist. Wenn sie gleich Christen heißen, so sind sie doch Götzendiener. Denn soweit Christus ihrem Bauche dient, soweit lieben sie ihn. Der Bauch ist also, wie der Apostel sagt, ihr Gott und ihr vermittelnder Christus. Dahin gehören Die, welche sich den Schein von Demuth und Aehnlichkeit mit Christus geben, um auf diesem Wege ihre fleischlichen Begierden zu befriedigen, wie das freundliche Weib, von welchem Salomon sagt: „besser ist die Bosheit des Mannes, als ein freundliches Weib.“ [1]) Es weiß, daß die Tugend Beifall findet, daher nimmt es den Schein der Tugend oder Christi an, um geliebt zu werden und sich an Genüssen zu ergötzen. Es gehören hieher ferner die Christen, welche ein hölzernes Abbild Christi vorstellen: sie trachten nach Gewinn und sind voll Habsucht. Es gibt auch [2]) steinerne Christen: hart, unerbittlich, ohne alles Mitleid, hartherzig; eiserne — die Geizigen (tenaces), bleierne — die Neidischen, zinnerne — die Wollüstigen, kupferne — die Hochfahrenden, silberne — die dünkelhaften Vielwisser (scioli), goldene — die Eitlen. Alle diese lieben nur sich selbst; sie sind der Endzweck ihrer Religion, die Gestalt Christi ist ihnen nur ein Mittel, um ihre Wünsche desto leichter zu befriedigen. Von ihnen Allen wird Christus umhergetragen, wie ein Bild, das betrügerische Ablaßkrämer, welche ein heiliges Kreuz und Reliquien um des Gewinnes willen zeigen, umhertragen. Gegen alle diese ruft Christus laut: Weh euch, ihr Heuchler! und warnt vor ihnen als Solchen, die in Schafspelzen kommen und reißende Wölfe sind. In ihnen Allen ist der innere Mensch göttlichen Geistes baar, ihr Geist ist wolfsartig, der thierische Geist dieser Welt.

---

1) Die Stelle ist aus Jesus Sirach 42, 14; sie hat zu obigen Worten noch den Beisatz: „ — — ein Weib, das ihm Schimpf und Schande bringt.“

2) Statt enim des Textes ist etiam zu lesen.

Wie werden nun alle diese Pseudochristen erkannt? Jesus sagt: an ihren Früchten! Worte und Handlungen bekunden den Geist des Menschen. Niemand kann reden oder wirken außer durch Bewegung, alle Bewegung aber geht von einem bewegenden Geiste aus. So offenbart das Aeußere den innern Geist, das Auge ist der Bote des Herzens. Unziemliche Bewegungen, unzüchtige Worte, unzüchtiger Blick beweisen, daß die Wollust den Geist beherrsche. Daß Christus in uns lebe, erkennen wir, wenn ein so reger guter Geist uns beseelt, daß wir die Sünde hassen, und jede sündhafte Regung uns ein Gräuel ist. Paulus zählt die Früchte dieses guten Geistes auf: Liebe, Freude, Friede, Geduld, Milde, Güte, Langmuth, Sanftmuth, Treue, Mäßigkeit, Enthaltsamkeit, Keuschheit. Christus ist nämlich das Leben oder die Tugend; Gerechtigkeit, Friede, Wahrheit und jegliche Tugend ist in der Einen Tugend enthalten, welche der Geist des Lebens Christi genannt wird. In wem Christus ist, in dem ist der Geist Gottes, der nur zum Ewigen, Unvergänglichen und Himmlischen hintreibt; und das ist das wahre Leben. Denn die Wahrheit bleibt in alle Ewigkeit. Die Kraft jenes Geistes, der zu den Tugenden, die ewig sind, antreibt, ist daher der Quell des unsterblichen Lebens. Beachte hiebei, daß das Wort Gottes diesen Geist, somit den Quell des Lebens in sich enthält. Es löst unsern vernünftigen Geist, der den Glauben in sich aufnimmt, von den fleischlichen und körperlichen Gelüsten dieser Todeswelt los und zieht ihn in sein Lichtreich hinauf, auf daß er von der Knechtschaft, in der er dem Tode d. i. den vergänglichen Begierden diente, befreit neu auflebt zu einem göttlichen Leben. Wie der Körper durch die Seele, so wird die Seele belebt, wenn sie den Geist des göttlichen Wortes in sich aufnimmt. Durch Anschluß an den Geist Christi wird die Seele nach Christus gestaltet (christiformis); denn sie geht in die Vereinigung mit der Kraft über, an die sie sich anschließt. Sie wird Eines mit der Gerechtigkeit durch Anschließen an sie (adhaerendo), Eines mit der Liebe; und so mit allen Tugenden. Die gerechte Seele ist also Eines mit dem Geiste Christi, der der Geist der Gerechtigkeit ist.

Es könnte nun Jemand fragen: wenn Christus die Tugend ist, wird jeder Gerechte durch Christus gerechtfertigt? Ich antworte: jeder Gerechte wird in Christus durch die Gerechtigkeit, welche Christus ist, gerechtfertigt. Es kann Jemand die Wahrheit reden, aber nicht in Christus, wie der unreine Geist in den Besessenen in Wahrheit sagte, Jesus sei Christus; allein er sagte es nicht in Christus, weil er Christi Gestalt nicht hatte, welche die Tugend aller Tugenden ist, er hatte nicht die Gerechtigkeit, Friedfertigkeit und die übrigen Tugenden Christi. Das Gleiche läßt sich von Jemand sagen, der gerecht handelt, aber nicht in Christus,

oder friedfertig ist, aber nicht in Christus. Es muß demnach der Gerechte, der durch die Gerechtigkeit, welche Christus ist, gerechtfertigt werden will, die Gestalt Christi annehmen (christiformem esse); er muß Christus hinsichtlich aller Tugenden sich selbst vorziehen und der Nachahmung Christi mit allem Eifer sich hingeben, damit er Christus ähnlich werde. Der Glaubende kann auf diesem Wege zur Kindschaft Gottes gelangen, wenn er Christus, an den er sonder Zweifel als an den Höhepunkt aller Tugend und zugleich den Sohn Gottes glaubt, nachahmt. In jedem guten Werke verehrt er Christus; ihn allein strebt er nachzuahmen als die wahre Gerechtigkeit, die da gerecht macht und das Leben gibt. Wer aber nicht in dieser eben angegebenen Absicht die Werke eines Gerechten verrichtet, sondern nur, um für gerecht zu gelten, ohne es zu sein, der wird nicht gerechtfertigt, so daß er ein Miterbe Christi und Kind Gottes zu sein verdient. Es ist nicht die wahre Gerechtigkeit, weil nicht die Gerechtigkeit in Christus, der die Wahrheit ist.

Man könnte ferner fragen: war nicht Adam auf den Weg der wahren Gerechtigkeit gestellt? Ich antworte: Allerdings, denn durch die Erschaffung und Ausstattung mit einem vernünftigen Geiste fand Adam in diesem Geiste das natürliche Gesetz, das ist, den Weg der Gerechtigkeit, welches Gesetz besagt, daß der erkannte Gott verehrt werden soll. Dieses Gesetz sagte ihm auch, daß zwischen einem guten (mores bonos) und schlechten Leben ein Unterschied sei und daß man ein gutes Leben führen müsse, nämlich einem Andern nicht zufügen, was man selbst nicht erleiden will. Auch ist jenes Gesetz mittheilbar, weil der Mensch, sobald er es erfaßt hat, weiß, daß er es auch den Seinigen mittheilen müsse. Dieses Gesetz der vernünftigen Natur ist der Weg der Gerechtigkeit und insofern (ita) das Wort Gottes oder Christus, welcher sagt, er sei der Weg; denn er ist der Weg des Friedens und der Gerechtigkeit. In der Vernunft steht daher dieses Gesetz geschrieben, das ein Abbild des Wortes Gottes ist, gleichwie das auf eine Tafel geschriebene Gesetz ein Abbild der Idee oder des Wortes des Gesetzgebers ist. Allein der Teufel, hinausgestoßen durch das Wort Gottes, beneidete das Wort, indem er befürchtete, es möchte über die vernünftige menschliche Creatur zur Herrschaft gelangen. Dann käme es nämlich zur Herrschaft, wenn der Mensch sich seinem Gebote unterwerfe. So beneidete er den Menschen auch um das Seelenheil, weil der Gehorsam gegen das Gebot das Leben des Geistes war. Er suchte daher den ersten Menschen, den Anfang der menschlichen Fortpflanzung und in ihm alle Nachkommen unter sein Joch zu bringen, und zwar dadurch, daß er den Menschen von der Beachtung jenes Naturgesetzes abzog und ihn zur eifrigsten Sorgfalt für das, was diese Welt bietet, in der der Mensch leiblich lebt, hinlenkte. So verführte

er den Menschen, den er durch beständige Anfechtungen dergestalt in die weltlichen Begierden verstrickte, daß er die Lehre oder das Wort Gottes oder das natürliche Gesetz aus dem Gedächtniß verlor. So verlor er den Weg der Gerechtigkeit durch Nichtbeachtung des göttlichen Gebotes. Die ganze Masse der Menschheit ist daher in Adam verdorben (corrupta); das Begehren des Menschen ist vergiftet (infectum), so daß er begieriger nach dem ist, was er sieht und was zeitlich ist, als nach dem Unsichtbaren und Ewigen. Dies ist eine Art allgemeinen Götzendienstes, zu dem der Teufel überredet hat, denn ihm gehorchte der Mensch mehr als Gott. Die göttliche Liebe wollte darauf das erloschene natürliche Gesetz oder den Weg der Gerechtigkeit durch ein geschriebenes Gesetz wieder erneuern, und um nicht durch den Leichtsinn der Sünder ihr Ziel zu verfehlen, verkündete sie zur Unterstützung (in adjutorium) des natürlichen Gesetzes durch Moses das geschriebene Gesetz. Allein der Teufel fand Gelegenheit, die Uebertretung auch dieses Gesetzes zu bewirken. So ward das Gesetz wegen der Hartherzigkeit der Menschen nur ein Anlaß zu weiterem Sündigen. Denn die Menschen, die schon eine sündhafte Gewohnheit angenommen hatten, wurden zur Beobachtung des geschriebenen Gesetzes noch träger. Auch lag in den Gesetzesvorschriften keine so große Kraft, daß sie die Sünde aufzuheben und gerecht zu machen vermochten. Es blieb daher zuletzt nichts Anderes übrig, als daß das Gesetz des Geistes oder das Wort Gottes erschien, das in der menschlichen Natur den Menschen von der Herrschaft des Feindes der Wahrheit befreite. So lange dies nicht geschah, blieb der Mensch unter der Botmäßigkeit des Teufels und konnte sich nicht selbst von dieser Sklaverei befreien und auf den Weg der Gerechtigkeit zurückkehren. So kam denn das Wort Gottes selbst, das in der Vernunft zu uns redet, und nahm die menschliche Natur an, in welcher es den Fürsten dieser Welt besiegte. Denn es erschien der Menschensohn, in dem die Kraft Gottes war, nicht auf dem Wege der Fortpflanzung aus Adam. Er war so voll Kraft (virtute plenus), daß er nicht noch mehr Kraft haben konnte; er war die Tugend selbst, erhaben über alle Natur und Gnade — der Sieger über den Satan. Eines ist aber besonders zu beachten. Christus, in welchem oder vielmehr welcher das Wort Gottes, Gesetz des Lebens oder der Natur, oder das Gesetz des vernünftigen Geistes war ohne alle Makel und Sünde, in der höchsten Reinheit und Vollendung, die keine Steigerung zuließ, kam in der Aehnlichkeit mit andern sündhaften Menschen. Da nun der Fürst dieser Welt von allen Nachkommen Adams, die ähnlich wie Adam gesündigt, sich eine gewisse Unterwürfigkeit in Anspruch nahm, da er die Sünde ist, die jeden Sünder regiert, so hatte der Satan von dem Menschen, der von der Gerechtigkeit Gottes nicht ungerechter Weise verurtheilt

wird, weil er freiwillig sündigte, indem er sich freiwillig zum Knechte der Sünde und des Todes oder des Teufels machte, mit einem gewissen Rechte Besitz genommen (homo . . . ab ipso Satana non injuste possidebatur). Indem aber der Teufel auch auf Christus, der unter keinem Rechtstitel ihm untergeben war (qui ei nullo jure subfuit), seine Herrschaft ausdehnte und die Ermordung Dessen, der die Gerechtigkeit selbst war, als wäre er ein Ungerechter und sein (des Teufels) Eigenthum, herbeiführte, so beging er, durch Mißbrauch seiner Herrschaft, eine solche Sünde, daß er deßhalb mit Recht seine Herrschaft über Alle, die Christus angehören, verlor (tunc peccatum tale Satan commisit abutendo imperio suo, propter quod juste imperium in omnes, qui Christi sunt, perdidit). Christus aber gehören Alle an, in welchen wahrhaft Christi Wille lebt, d. i. die ihn als den Sohn Gottes aufnehmen und ihm als solchem gehorchen, und so Theil haben am Verdienste seines Todes, der Keinem zu Gute kommt, der nicht das Gesetz geistig auffaßt (quae nulli profuit, qui legem spiritualiter non intellexit). Denn indem Gott seinen Sohn in der Aehnlichkeit des sündhaften Fleisches (in similitudinem carnis peccati) sandte, hat er wegen der Sünde die Sünde im Fleische verurtheilt (de peccato damnavit peccatum in carne). Wegen der Sünde — die nämlich gegen ihn begangen wurde, hat er die Sünde verurtheilt, d. i. den Feind des Heils, auf daß die Rechtfertigung des Naturgesetzes, das sich an das geistige Gesetz anschließt, in uns erfüllt werde, die wir nicht im Fleische, sondern im Geiste wandeln.

Man könnte nun sagen: Hieraus scheint hervorzugehen, daß das Gesetz Mosis die Erneuerung des Gesetzes der Natur ist. Antwort: Das Gesetz Mosis ist dreifach; drei Gesetze sind in ihm enthalten: ein geistiges Gesetz, das Gesetz der Erneuerung und das Ceremonialgesetz. Vom geistigen Gesetze sprechen die Worte: „Höre Israel, dein Gott ist Einer," was sich nur auf die Gottheit bezieht. Das Gesetz der Erneuerung ist jenes, welches das Gesetz der Natur erneuert und reformirt, welches auch Das, was nicht für Sünde gehalten wurde, als Sünde erkennen läßt. Vieles wurde in Folge der entstandenen entgegengesetzten Gewohnheit nicht für Sünde gehalten, als ob sich Gott nicht darum bekümmere, weil er die Uebertreter nicht bestrafte. Nun ist es aber durch das Gesetz ins Klare gestellt, indem es sagt, daß, wer etwa der augenblicklichen Strafe entgehe, doch dem künftigen Gerichte nicht entgehen werde. Allein die Gerechtigkeit (gerechtmachende Gnade) Gottes, die mit anderm Namen auch seine Barmherzigkeit genannt wird, offenbarte sich zwar nicht ohne das geistige Gesetz, wohl aber ohne das Strafgesetz (sine lege vindictae),

d. i. Gesetz der Erneuerung (innovationis) und das Gesetz des Sabbats (Ceremonialgesetz), indem es mit diesen in keiner Verbindung stand, weil die Gerechtigkeit Gottes Alle zu befreien befahl, welche das Strafgesetz verurtheilte. Gleichwohl wurde auch die Gerechtigkeit (rechtfertigende Gnade) Gottes vom Gesetze geoffenbart, weil Gesetz und Propheten die Ankunft Christi voraussagten. So kam denn Christus vom Vater zu dem Zwecke gesandt, damit Gott der Vater als gerecht erscheine, der sein gegebenes Wort hält, und damit der Sohn Diejenigen erlöse, die der Vater als Sünder lange Zeit in seiner Barmherzigkeit geschont hatte (misericorditer sustinuit). Gott hatte beschlossen, Christus als gnädigen Vermittler (propitiatorem) zu schicken, damit durch ihn dem Menschengeschlechte Gnade widerfahre (ut per eum propitiaretur generi humano) in seinem Blute, d. i. in seinem Leiden und zwar durch den Glauben, weil die Glaubenden auf ihr Heil hoffen dürfen, wie das Beispiel des Schächers am Kreuze, der Sünderin Maria (Magdalena) und anderer Gerechtfertigten beweist. Man liest nicht, daß diese durch vorausgegangene gute Werke gerechtfertigt worden, sondern durch den lebendigen Glauben (per fidem formatam).

Du fragst: wer sind jene Gläubigen, welche gerechtfertigt werden? Ich antworte: es sind Die, welche in Christus sind und von fleischlichen Begierden sich nicht beherrschen lassen; sie kann die Verdammniß nicht treffen. In Christus sein heißt aber, nach allen Tugenden streben (omnibus virtutibus insistere). Christus ist die Tugend, der Satan die Sünde. Christus ist die Demuth, denn wenn die Tugend herannaht, muß der Hochmuth weichen und jener den Platz einräumen. Bleibt der Hochmuth, so nimmt er die Stelle der Demuth ein, das Gleiche gilt von den übrigen Tugenden. Die Sünden müssen daher ausgerottet werden, damit die Tugenden deren Stelle einnehmen. Die Sünden sind die Cananäer, die aus dem Lande der Israeliten nicht leicht zu vertreiben waren. Gott konnte sie in Einem Augenblick vernichten, allein zur Prüfung der Kinder Israels und deren Uebung (in der Treue gegen Gott) wollte er es nicht. Und woher ist der Geist des Lebens oder der Wahrheit und der Geist des Todes oder des Irrthums? Der Geist des Lebens sucht sich eine Stätte in der vernünftigen Seele, indem er den Geist des Todes vertreibt, der dieselbe einnimmt und, stark durch alte Gewohnheit, sein Besitzthum kräftig vertheidigt. Christus aber, der Sieger über den Tod, sagt: „wenn ihr meine Worte befolget, so werdet ihr die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen.“ Und der Apostel sagt, der Geist des Lebens befreie, indem er zeigt, daß der Sohn und hl. Geist eine und dieselbe Befreiung bewirken. Im Glauben wird das Wort Gottes erfaßt und wenn es befolgt wird, wird es als Wahrheit erkannt.

Die Wahrheit ist es, die den Geist von der Sünde oder dem Tode des Geistes, d. i. Irrthum und Unwissenheit befreit. Denn der Geist des Lebens, der der Geist der Wahrheit ist, senkt sich in die vernünftige Seele ein, wo die Wahrheit erkannt wird.

Ich will nun noch kurz berühren, wie die Seele, in der Christus nur gleich einem leblosen Bildnisse ist, gerechtfertigt und neubelebt wird.

Christus ist um unserer Rechtfertigung willen auferstanden. Wenn nun Christus in uns ist als das Brod, das äußerlich die Gestalt Christi trägt und so Christus (in uns, bei der heiligen Communion) aufersteht, weil ja das Brod in den lebendigen Christus verwandelt wird, dann ist in uns die Rechtfertigung, das Leben, der Friede und jegliche Tugend. Christus feiert dann zum Zwecke unserer Rechtfertigung in uns seine Auferstehung, die wir durch seine Auferstehung gerechtfertigt werden. Siehe da, wie der Gläubige, in welchem Christus aufersteht, vom Tode aufersteht. Das Zeichen hievon ist das Sacrament der Eucharistie. Denn hier ist das geistige Leben, das Leben spendet und durch Glauben erfaßt wird. Hier wird der Glaube in einer Seele, welche todt war, der Glaube, der an Christus festhält ohne lebendige Werke (tenens scilicet Christum sine vivis operibus), ins Leben erweckt, so daß er ein lebendiger Glaube ist. Diese Auferweckung erfolgt durch die Auferstehung Christi (in uns), der in uns lebendig wird. Dies geschieht in der Weise, in der der Priester das Brod in Christus verwandelt. Der Priester reinigt sich nämlich durch die Beicht von der Todsünde und ruft die Barmherzigkeit Gottes an. Jeder Christ ist Priester, indem er auf ähnliche Weise verfährt. Durch Gebet beim geheimnißvollen Opfer (mysticis orationibus) wird er es erlangen, daß Christus die Seele, welche des vernünftigen und göttlichen Lebens entbehrte, in das Leben seines Geistes eben so umwandelt, wie der Priester am Altare durch Glauben und Aussprechen der geheimnißvollen Worte (per fidem et mysticas preces) es erlangt, daß das wirkliche Brod in den lebendigen Leib Christi verwandelt wird. Ist dann Christus im innern Menschen in das Leben des Geistes Christi übergegangen, dann verleiht das unbefleckte Lamm Ruhe und Frieden. Denn Christus ist der Friede, die Ruhe des Lebens, die uns ewig beglückt. Er sei gepriesen in Ewigkeit! Amen. (Exc. IX, 650—654.)

Rede auf den Charfreitag.

Damit das Volk zum Verständniß der Sache noch eine faßlichere Anleitung (manuductio) erhalte, mag eine Parabel (exemplum) vorausgehen.

Ein König hatte eine Adoptivtochter, welche durch einen Betrüger verführt und auf eine ferne Insel gebracht wurde. Da der Verführer sie viele Jahre nach seinen Grundsätzen auferzog, so entstand in ihr eine gewisse Liebe zu ihm. Der König ließ sie durch seinen eingebornen Sohn überall aufsuchen. Als dieser sie endlich in ihrer traurigen Einöde auffand, offenbarte er ihr ihre Herkunft und ihre Würde als Adoptivtochter eines mächtigen Königs, sowie daß sie Miterbin mit ihm sei und daß er vom Vater gesandt sei, sie zurückzuführen. Als sie nun über die Wahrheit dieser Botschaft vielfache Fragen stellte, konnte sie nicht leicht zu dem sichern Glauben, daß es ein besseres Vaterland gebe und sie die Königin desselben werden solle, gebracht werden, wie sie auch davon nicht überzeugt werden konnte, daß der Sohn des ewigen Vaters ohne einen Vater aus der Mutter auf natürlichem Wege geboren worden, nachdem er neun Monate in ihrem Leibe geruhet. Es schien ihr, daß der Verstand das nicht fasse, und daß man es deßhalb auch nicht glauben dürfe. Sie verwarf daher lange Zeit Alles als Lüge, doch gelang es dem Sohne endlich durch viele Zeichen und Wunder sie zu einigem Glauben zu bringen. Allein ihr Verführer beredete sie auf alle Weise, nicht zu glauben. Da sie aber gleichwohl den Sohn öfters anhörte und ihn sehr liebenswürdig fand, so hielt sie am Glauben an ihn fest. Indem sie bemerkte, daß der Sohn sie auf das Feurigste liebe, erwiederte sie diese Liebe. Weil sie aber wohl wußte, daß sie durch den Aufenthalt in dieser Gegend und in der Gesellschaft des Verführers sich viele Mängel (infirmitates) zugezogen, die der Königssohn wohl kannte, so wünschte sie zwar geliebt zu sein, befürchtete aber, sie könne wohl nie wahrhaft geliebt werden. Das schmerzte sie, und sie hörte nicht auf zu seufzen und zu weinen. Wiewohl der Sohn sie tröstete, so glaubte sie doch, es sei nicht möglich, daß er sie liebe, da sie so unwürdig und schwach geworden. Der Sohn, der nicht wollte, daß sie so sehr niedergebeugt sei, dachte nach, wie er sie trösten könne, und fand kein anderes Mittel, als wenn er ihre Mängel annehme. So nahm er denn die Mängel des jungen Mädchens an, auf daß sie aus der Aehnlichkeit Muth fasse. Er traf nun Anstalt, nach dem Auftrage des Vaters sie in das Königreich zurückzuführen. Als er sie nun über die See führte, um ihr den Weg in das Reich seines Vaters zu zeigen, setzte der Verführer nach, um sie zurückzuhalten. Am Ufer, wo der Weg

in's Königreich begann, kam es zu einem heftigen Kampfe... Der Sohn bezwang den Verführer und feſſelte ihn an nicht zu löſende eiſerne Ketten. Während er aber gebunden wurde, wußte er liſtiger Weiſe den Königsſohn tödtlich zu verwunden, der bald darauf (nachdem der Verführer gefeſſelt und ins Feuermeer geworfen war) an der Wunde ſtarb. Als nun das Mädchen ſah, daß der Königsſohn um ihretwillen geſtorben, gelangte ſie zur vollen Gewißheit, daß alle ſeine Worte, die er durch ſeinen Tod erhärtete, wahr ſeien. Sie blieb nun traurig an jener Stelle, baute ſich an der Todesſtätte ein Häuschen, in dem ſie die Waffen des Sohnes aufhängte, auf daß ſie nie des Geſponſes vergeſſe, der ſie bis in den Tod liebte. Indem ſie aus Grund des Herzens zu Gott rief, ſprach ſie: Mein Verlobter, der keiner Lüge fähig war, ſagte mir, du ſeieſt der König, der ihn geſandt hat, du ſein Vater; einen andern Vater habe er nicht, als dich, o Gott! und in Aehnlichkeit mit unſerer Natur ſei eine Jungfrau ſeine Mutter. Wenn du nun, o Gott! dieſen deinen Sohn für mich haſt ſterben laſſen, ſo laß ihn auch für mich wieder leben, weil er mich umſonſt aus der Einöde herausgeführt hat, wenn ich ſeinen Umgang nicht genießen kann. Beſtimmt durch die eigene Güte, durch Liebe zu dem Sohne und Mitleid gegen das gerettete Mädchen, erweckte der Vater den Sohn ins Leben. So wurde von dem Vater der Sohn auferweckt, dem jene Braut in Liebe zugethan iſt, ſtets eingedenk ſeiner Treue bis in den Tod. Ihre Liebe findet Nahrung in der Erinnerung an jenen Tod, durch dieſen höchſten Grad der Treue bleibt ſie unverſehrt und keuſch. Allein obgleich der Verlobte lebt, ſo iſt er doch bei dem Vater. Wie er ſelbſt aus dem Vater und der Jungfrau ſtammt, ſo erzeugt er aus der ihm verlobten Jungfrau, die er liebt, Miterben durch den Geiſt ſeiner Liebe, den auch ſeine Verlobte hat, gleichwie er von dem Vater im Himmel durch den Geiſt der Liebe des Vaters in dieſer Welt aus der Jungfrau gezeugt iſt. Seine Verlobte ſendet ihm alle Tage als Frucht ihres Leibes Miterben, durch welche ſie ſelbſt allmählig zur Herrſchaft hinaufſteigt; ſie ſchmückt ſie nach der Waffenrüſtung ihres Bräutigams, ihm ähnlich, auf daß ſie deſſen Vater angenehm wären und in das Reich des Sieges Zutritt erhielten, indem ſie Waffen und Feldzeichen des Siegers vorweiſen. Beim Nahen des Todes ſtellt ſie das Siegeszeichen vor das Angeſicht ihrer Kinder und thut dies ſo lange, bis die Zahl der Auserwählten voll iſt. Dieſe Zahl verhält ſich wie die Theile des Körpers der Braut, in dem der Geiſt des Bräutigams iſt, ſo daß Alles, was der Braut iſt, dem Bräutigam gehört, und die Glieder der Braut in der Art der Braut gehören, daß ſie mittelſt der Braut, die ganz dem Bräutigam angehört, gleichfalls dieſem zu eigen ſind. Das iſt das Bild von Chriſtus und der Kirche, ſeiner Braut.

Aus dieſer Parabel magſt du, fromme Seele! die du die Braut Chriſti biſt, erkennen, daß dein Bräutigam, Gott und Menſch, vom Vater in dieſe Welt geſandt wurde, um dir die Wahrheit deines Urſprungs zu enthüllen und dich zur Einſicht zu bringen, daß du in der Hand des Verführers biſt, um den Glauben dir zu erſchließen und die Sehnſucht nach dem Reich des Lebens, zu dem dir der König des Lebens die Kindſchaft gegeben, zu erwecken. Einſehen ſollſt du, daß der Vater, um ſeine große Liebe gegen dich zu zeigen, den eingebornen Sohn ſelbſt dir zum Bräutigam gegeben hat. Damit er dies ſei und du ihn lieben kannſt, ließ er ihn aus der Jungfrau geboren werden und ſchöner als alle Menſchenkinder werden. Er trug ihm auf, dich auf das Zärtlichſte zu lieben, und durch Liebe an ſich zu feſſeln, auf daß du, ihm nachfolgend, zum Vater gelangeſt. Der Sohn kam, in Allem dem Vater gehorſam, belehrte dich über die Wahrheit und über deine Auserwählung an Kindesſtatt. Weil dir das Glauben ſchwer fiel, ſo ward er dein Arzt und liebreichſter Diener, auf daß du anfangeſt, ihn zu lieben und durch wunderbare Kuren an ihn zu glauben. Mit vieler Schwierigkeit beſiegte er dich, daß du erkannteſt, wie ſehr er dich liebe. Du zweifelteſt, ob es ihm Ernſt ſei, weil du dich durch die Genoſſenſchaft mit Nichtswürdigem unwürdig, einäugig (unioculam) und ſchwach wußteſt. Um daher ſeiner Liebe verſichert zu ſein, nahm er zu deinem Troſte dieſelben Schwächen (easdem infirmitates) an. Als du von Liebe gefeſſelt zu werden anfingeſt, wollte der Sohn dem Vater gehorſam ſein und am Bande der Liebe dich nach ſich ziehen, wie es von dir geſchrieben ſteht: „Ziehe mich an dich!“ Er führte dich daher durch das reinigende Waſſer, durch welches die Feſſel der Liebe zu dieſer Inſelwelt gelöst wird. Allein der Verführer ſetzte dir nach, der böſe Geiſt, voll Haß und Neid, und hielt dich zurück, daß du deinem Bräutigam nicht folgen konnteſt; dieſer, um ſeinem Vater gehorſam zu ſein und dir durch die That zu zeigen, daß Alles wahr ſei, was er dir verkündet hat, griff jenen an, obwohl er wußte, daß er von dem trügeriſchen und lügenhaften Fürſten dieſer Welt Vieles bis zum Tode am Kreuze leiden werde, und beſiegte ihn ſterbend, indem er ſich für dich unter lautem Rufen und Weinen zum Opfer brachte. Dies Rufen hat der Himmel gehört, wie geſchrieben ſteht: „ich hörte eine laute Stimme im Himmel, welche rief: jetzt iſt das Heil gekommen und die Kraft und das Reich unſeres Gottes und die Macht ſeines Geſalbten, weil der Ankläger unſerer Brüder geſtürzt iſt.“ Darum, o chriſtliche Seele! verhärte dein Herz nicht, wenn du heute ſeine Stimme höreſt; denn für dich ruft er zum Vater und ſein Gehorſam wird erhört. Beachte es wohl! für dich ging er in den Kampf, treu und ſtandhaft kämpfte er, ſiegend iſt er geſtorben. Beachte wohl, wer dein Bräutigam iſt, wie ſchön und

weiſe; im Andenken an ihn müſſen wir das Jahresgedächtniß ſeines Todes feiern. Unaufhörlich ſollſt du ſeinen Tod in deinem Herzen erwägen; denn einen ſolchen Bräutigam findeſt du ſonſt nirgends mehr. Siehe, wie keuſche Frauen ihre guten und geliebten Männer beweinen, während unkeuſche ſie nach dem Wehklagen bald wieder vergeſſen. Erwecke dich zum Mitleid, wenn du hörſt, daß der Herr, dein Geliebter leide! Welche treue Magd würde nicht, wenn ſie ihre Edelfrau leiden ſieht, auch zum Mitleiden bewegt? Erwäge: wenn Chriſtus, der für dich geſandt war, nur durch Leiden zum Vater zurückkehren konnte, ſo mußt mit Recht auch du leiden, um in das Haus oder Reich, zu dem du nicht geboren biſt, einzugehen. Welche Anmaßung wäre es, wenn, während der Herr durchbohrt von tödtlichen Wunden aus dem Kriege zurückkehrt, ſein Kriegsknecht unverletzt gleichwohl mit ihm herrſchen wollte! Durch Mitleiden werden wir mitherrſchen. Der Streiter Chriſti muß daher ſein Fleiſch kreuzigen, durch Ertödtung der fleiſchlichen Begierden. Willſt du, der du in dieſer Welt krank biſt, geſund werden, ſo mußt du das faule Fleiſch ausſchneiden. Ein Räuber läßt ſich lieber die Hand abhauen, als daß er das Leben ſelbſt verliere; der Chriſt muß in allen Leiden Geduld haben und dieſe nähren durch das Brod der Erinnerung an die Geduld Chriſti, in Trübſal, Armuth, Verachtung und andern um Chriſti willen erduldeten Mißhandlungen. (Exc. III, 414. 415.)

Ueber Abtödtung.

Niemand ſteht zum Leben auf, der nicht zuvor gekreuzigt iſt. Jede Handlung Chriſti iſt zu unſerer Belehrung, denn er iſt der Weg und der Lehrmeiſter, der an ſich ſelbſt uns den Weg zur Herrlichkeit zeigt, wenn er ſagt: „wie ich gethan, ſo ſollet auch ihr thun.“ Konnte nun Chriſtus nicht anders in ſeine Herrlichkeit eingehen, als nach vorangegangener Kreuzigung, ſo werden auch wir nur auf dem Wege der Kreuzigung eingehen; denn er ſagt: „wer mir nachfolgen will, verläugne ſich ſelbſt, er nehme ſein Kreuz auf ſich und folge mir nach.“ Beachten wir, daß in uns zwei entgegengeſetzte Befehlshaber ſind, der eine im Fleiſche, der andere im Geiſte, welche gegeneinander Krieg führen, und daß die Bewältigung derjenigen Macht, die im Fleiſche befehligt, Kreuzigung iſt, wobei diejenige Macht ſiegt, welche in der vernünftigen Seele gebietet, dann werden wir das Myſterium des Kreuzes verſtehen, um zu erkennen, was wir zu thun haben. Paulus lehrt, der äußere

oder alte Menſch müſſe durch den innern neuen, Chriſtusähnlichen Menſchen ans Kreuz geheftet werden, dort müſſe all ſein Leben — die Begierlichkeit, getödtet werden, auf daß nur der neue, innere und himmliſche Menſch lebe, der nach Gottes Sinn und Willen gerecht und wahrhaftig iſt. Wer ſo dem Fleiſche nach todt iſt, der wird in der Kraft, in der der gekreuzigte Chriſtus vom Tode auferſtanden, gleichfalls auferſtehen. Die Begierlichkeit des Fleiſches alſo ans Kreuz geheftet bändigen, durch Martern, Selbſtpeinigung und Kaſteiung, damit das Verlangen des Geiſtes kein Hinderniß finde, das heißt den Körper kreuzigen, in welchem die körperliche Begierlichkeit wohnt, die der Körper oder Inhalt der Sünde iſt (quae est corpus seu continens peccatum).

Das Leben iſt Liebe (sine amore non vivitur). Der Menſch beſteht aus einer doppelten Liebe (ex duobus amoribus componitur): aus der Liebe zum Sinnlichen oder Sichtbaren, und aus der Liebe zum Unſichtbaren. Das Sichtbare iſt zeitlich, das Unſichtbare ewig; die Sünden ſind zeitlich, die Tugenden ewig. Die Liebe zum Zeitlichen, die bis zum Haſſe oder Verachtung des Ewigen geht, iſt ſündhaft und ſtammt aus der Begierlichkeit des Fleiſches, aus dem alten Adam. Die Liebe zum Ewigen iſt ſtrebſam (studiosus) und ſtammt aus der Sehnſucht der geiſtigen Natur, aus dem Himmel. Aus doppelter Sehnſucht beſteht alſo der Menſch, und die Natur einer jeden iſt zur Einheit der Perſon verbunden. In dieſer Verbindung bemüht ſich das Weib d. i. die Begierlichkeit des Fleiſches, daß der Mann d. i. das Verlangen des Geiſtes, ſich in Liebe an ſie anſchließe und ſie zum Ziele ſeines Verlangens mache, auf daß ſein Verlangen ganz fleiſchlich werde und ſie über ihn herrſche. Und weil ſie in ganz familiärer Weiſe mit ihm zuſammenwohnt, ſo reizt ſie ihn beſtändig durch ſinnliche Schönheit und meiſtens ſiegt der Wille des Fleiſches über den Geiſt, der gekreuziget wird. Das kommt aus der Unwiſſenheit, weil der Geiſt weder ſeinen Adel, noch die Gemeinheit des Fleiſches kennt; er kennt nicht Gott, das ewige Leben, nicht die Hölle, den ewigen Tod. So gelten ihm zeitliche Genüſſe für Glückſeligkeit. Der Mann dient dem Weibe, weil er Allem aufbietet, der ſinnlichen Luſt zu gefallen.

Da kam Jeſus, deſſen Geiſt allwiſſend iſt, dem Lichte der göttlichen Weisheit geeint; er entfernte die alte Unwiſſenheit, zeigte das ewige Leben des Geiſtes, und daß die Freuden dieſer Zeit ſich zu den Freuden des ewigen Lebens verhalten, wie Zeit und Ewigkeit. Dieſe gehen durch den ewigen Tod verloren, und die ewige Freude erreichen Diejenigen nicht, welche ſie nicht lieben. Chriſtus lehrte, wer das ewige Leben erlangen wolle, müſſe Mann ſein, und über die Frau, die Begierlichkeit des Fleiſches, herrſchen, er müſſe ihm nachahmen, und dieſes Leben, dieſe

Welt mit allen ihren Freuden für nichts achten, um desto sehnsuchtsvoller nach dem Himmel zu ringen, wo Alles ewig ist. Wer so handelt, nimmt sein Kreuz auf sich und folgt ihm nach.

Allein kein Mensch kann mit seiner eigenen Kraft, die er aus Adam hat, die Welt besiegen. Es muß daher die Unwissenheit, durch die Alle gefallen sind, durch den Glauben verdrängt werden. Der Glaube geht auf das Unsichtbare. Das Ewige ist unsichtbar; nach dem ewigen Leben können wir nur durch den Glauben ringen. Allein zu diesem Glauben kommen wir nur durch den Glauben alles Glaubens, und dieser ist: daß unser Lehrmeister Jesus der Sohn Gottes und gekreuzigt worden ist. Wird er als Sohn Gottes geglaubt, so verschwindet alles Dunkle und Finstere des Mißtrauens aus unsern Herzen, da wir wissen: der Sohn Gottes ist wahrhaftig in Wort und Verheißung. Glauben wir, daß er gekreuzigt worden und so in das Reich des Vaters eingegangen sei, so zweifeln wir nicht, daß, wenn auch wir Christus in der Kreuzigung nachfolgen, wir ihm auch in sein Reich als Erben folgen werden.

Jesus, der unendlich erbarmungsvolle Sohn des Vaters der Barmherzigkeit, ging freiwillig für uns in den Tod, um zu zeigen, wie sehr er uns liebe und wie übergroß sein Erbarmen sei. Gibt es eine größere Barmherzigkeit, als sich zur Erlösung für die Gefangenen hingeben? am eigenen Leibe den Tod zu erleiden, den wir mit vollem Rechte ob des Verbrechens der beleidigten Majestät, das unser Stammvater gegen den Schöpfer begangen, zu erleiden hatten? Wir haben ihm also nothwendig in der Barmherzigkeit nachzuahmen, die wir thatsächlich denjenigen beweisen sollen, für die er gestorben ist. Ist er für Alle gestorben, und hat er Allen dadurch seine große Liebe bewiesen, was will er anders, als daß auch wir um seinetwillen Allen Barmherzigkeit beweisen sollen?

(Exc. VIII, 602.)

Anrede an Canoniker,

aus Veranlassung einer bevorstehenden Visitation.

(Vom Jahre 1443.)

Accepistis, in quo et statis, per quod et salvamini. 1. Cor. 15.

Unser Hoheprieſter Jesus Christus, der die Himmel durchdrungen, hat in der katholischen Kirche, seiner Braut, die er sich mit seinem Blute erworben hat, zur Auferbauung seines mystischen Leibes und zu unserm

Heile Bischöfe hinterlassen, die seine Stelle vertreten. Sie sind die Nachfolger der Apostel, von welchen Christus sagt: „wer euch hört, hört mich"; und: „wie mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch." Nun ward aber Christus gesandt, um zu suchen und zu retten, was verloren war. Er befiehlt daher auch den Bischöfen, seinen Stellvertretern, zu suchen und zu retten, was verloren ist. Da nun dieser unser Bischof, den ihr hier sehet, die gleiche Sendung von Christus erhalten hat, so war es längst seine Ueberzeugung, er sei von Gott gesandt, um zu suchen und zu retten, was verloren ist, so wie daß Vernachlässigung dieser Sendung von Seiten Dessen, der einmal das Joch eines Bischofs auf sich genommen, nicht zu entschuldigen sei. Allein viele Rücksichten des öffentlichen Dienstes und seiner persönlichen Stellung hinderten ihn bis jetzt an der Ausführung seines Vorhabens. Da sich ihm aber jetzt eine günstige Gelegenheit darbietet, so kommt er, damit nicht das Blut seiner Untergebenen im strengen Gerichte Gottes von seinen Händen gefordert werde, nunmehr zu euch als zu Dienern Gottes, zu suchen und zu retten, gemäß den Pflichten seines Amtes. Und da die Hirtensorgfalt in der Visitation, diese aber im Ermahnen, Predigen und Reformiren besteht, so hat der hochwürdigste Vater den Auftrag zur Ermahnung mir ertheilt, um sodann der Reihe nach die übrigen Stücke der Visitation auszuführen. Obwohl zu schwach, als daß ich eine den Zeitverhältnissen angemessene [1]) Ermahnung ertheilen könnte, bindet mich doch die Pflicht des Gehorsams. Und so habe ich denn zum Vollzug des erhaltenen Auftrags jenes Wort des Völkerapostels ausgewählt, wenn er sagt: „Ihr habt (das Evangelium) angenommen, worin ihr auch verharret, wodurch ihr auch selig werdet."

Paulus, der den Corinthern das Evangelium verkündiget, daß sie durch den Tod Christi frei geworden und durch seine Auferstehung neues Leben erhalten hätten, hatte vernommen, daß Einige ausgestreut, es gebe keine Auferstehung der Todten, und schreibt daher den Corinthern, er selbst habe ihnen ja das Evangelium verkündigt und sie hätten es angenommen. So habe auch ich euch, im Herrn geliebte Brüder! nichts Neues zu verkünden, sondern nur das euch Allen längst Bekannte in Erinnerung zu bringen.

Unsere apostolischen Väter haben erwogen, daß in dem Evangelium Christi Alles, was zum Leben und Heile gehört, wodurch jeder Mensch in Christo Jesu auferstehen und in ihm ewig leben kann, enthalten ist. Sie unterschieden jedoch Einiges, was so nothwendig zum Heile ist,

1) „ex tempore congrue adhortari" könnte auch andeuten, der Befehl zum Predigen sei so unerwartet gegeben worden, daß er ohne sorgfältigere Vorbereitung (ex tempore) zu reden genöthigt sei, worauf auch das Folgende: ad verbum doctoris gentium pro expletione mandati convolavi hinzudeuten scheint.

daß man ohne dasselbe nicht in ihm auferstehen kann, und Anderes, was freiwillig darüber hinausgeht (alia supererogationis) und als höhere Vollkommenheit auch eine größere Seligkeit in Christo erwirbt. Dies scheint auch Paulus sagen zu wollen, wenn er anführt, daß zuerst Christus, dann Die, welche die Seinen sind, jeder in seiner Ordnung, auferstehen werden. Die nun in einer höhern Stufenordnung in Christus auferstehen, haben auch schon in diesem Leben eine höhere Vollkommenheit erreicht. Nachdem nämlich Christus dargelegt hatte, Niemand könne ohne die Liebe Gottes und des Nächsten ins Leben eingehen, fügt er bei: wer vollkommen sein wolle, der verkaufe Alles, gebe es den Armen und folge so ihm nach! Anderswo sagt er: „Selig sind die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Himmelreich." Da nun sich selbst abtödten nicht die Sache Aller, sondern nur Derer ist, die es fassen können, so haben heilige und apostolische Männer, die eifrig nach höherer Vollkommenheit trachteten, sich einige Regeln gegeben, die zur Vollkommenheit führen, ohne jedoch alle Christgläubigen zu denselben zu verpflichten, sondern nur Die, welche nach Vollkommenheit strebten. Die nun, welche diese evangelische Lebensweise annahmen und diese Regeln befolgten, hießen Canoniker d. i. nach einer Regel Lebenden. Und dies ist es eben, was ich euch verkünde. Ihr seid zwar nicht Cleriker, deren Loos unter den Gläubigen ist, Eigenthum Gottes zu sein, aber ihr seid Regularen oder Canoniker und habet euch als solche in strengerer Regel zum Gehorsam gegen Gott verpflichtet, nach der ihr nun zu leben verpflichtet seid, um das Heil im höheren Grade zu erlangen. Ihr habt also diese Verpflichtung von Canonikern auf euch genommen, darin sollt ihr auch verharren, darin selig werden. Wer die Hand an den Pflug legt und zurückschaut, taugt nicht fürs Himmelreich. Denn Jeder muß beharrlich und durchdringend (perpenetrantem) in der Berufung, die er erhalten hat, sein, wenn er den Lohn erlangen will. Das heißt verharren und fest in dem erhaltenen Evangelium bleiben. Ist gleich ein Gelübde thun Sache der Freiheit, so ist doch es halten, Sache der Pflicht (necessitatis). Früher stand es euch frei, euch nicht an die Regeln der Heiligen zu halten; da ihr aber nun Canoniker seid, und diese Regel erhalten habt, so müßt ihr auch in dem verharren, was eure Seligkeit begründet. Nichts anderes bezweckt diese Ermahnung und die darauf folgende Visitation, als daß ihr in Wahrheit fest stehet in Dem, was ihr erhalten habt, daß ihr wirklich und ohne Selbsttäuschung nach den Regeln der Heiligen lebet, daß ihr nicht mit den Lippen und nur äußerlich mit Worten euch Canoniker nennt, während ihr innerlich (corde) von der Bedeutung des Wortes weit entfernt seid. [1]) Ihr sehet doch,

1) Vom Eingange bis hieher aus dem Manuscripte B, das hauptsächlich Sermonen enthält; das folgende steht Exc. III, 412, 413.

daß auch im Staate falſches Gewicht verhaßt iſt und Schaden bringt. Wer ſich für einen Bäcker oder andern Gewerbsmann ausgibt und falſches Gewicht hat, indem er ſtatt guten Waizenbrodes ein zum Schein bereitetes ſchlechtes verkauft, der dient dem Gemeinweſen nicht nur nicht, ſondern er ſchadet ihm ſehr viel. Daher werden die Gewerbe viſitirt und (nöthigenfalls) reformirt. Wir leſen daher in den Beſchlüſſen der hl. Concilien ſehr oft, Jeder ſolle nach der Bedeutung ſeines Namens leben: der Mönch (monachus) ſoll nach der Bedeutung ſeines Namens einzeln für ſich und in Trauer leben (quasi unus solus et tristis) und ſeine Sünden beweinen; der Canoniker als ein Mann der Regel, der die Regeln der Heiligen auf ſich genommen hat; der Biſchof ſei ein Oberaufſeher (quasi superintendens), der Presbyter lebe wie ein Senior, der Andern den Weg des Heiles zeigt. Ihr habt in eurem Stande eine beſonders hohe Aufgabe erhalten, indem ihr euch zu beſondern Dienern Chriſti gemacht habt, um Gott, der ein Geiſt iſt, im Geiſte zu dienen. Dieſe hohe Aufgabe liegt darin, daß ihr die Lebensweiſe von Heiligen gelobet, die dieſer Welt entſagen, um ſich ganz Gott zu weihen. Das Leben der Regularen muß von der Welt losgelöst ſein, damit ſie das, was Oben iſt, verſtehen. Glaubet nicht, es ſei zwiſchen euch und den Mönchen ein großer Unterſchied, denn Ein Gedanke leitete die Heiligen: Verzicht auf Eigenthum, Abtödtung des Fleiſches, Aufgeben des freien Willens — Trennung von der Welt, um Gott im Geiſte zu dienen. Dies iſt, wie ihr wiſſet, das Weſentliche aller religiöſen Orden, denn darin liegt Das, wodurch wir der Welt abſterben. Die Welt iſt Fleiſchesluſt, Augenluſt, Hoffarth des Lebens. Dieſe drei müſſen überwunden werden. „Eine reine und unbefleckte Religion iſt es, ſich von der Befleckung dieſer Welt frei bewahren.“ Eben dies und nichts Anderes wollen die Regeln der Väter; durch ſie ſollen wir die Welt verlaſſen und Gott dienen. Das iſt es, was ihr erhalten habt. Du ſagſt vielleicht: wir haben nicht jene ſtrenge Regel erhalten, wie die der Welt Abgeſtorbenen, die man Mönche nennt, denn wir dürfen Eigenthum beſitzen und Anderes thun, was jenen nicht erlaubt iſt. Ich antworte: Niemand kann in Abrede ſtellen, daß wir religiöſe Canoniker ſein müſſen, wenn wir uns auch in der Art und Weiſe von den ſtrengen Regeln unterſcheiden. Denn wie alle religiöſen Orden in den genannten weſentlichen Punkten übereinſtimmen, ſo jedoch, daß der eine Orden ſtrenger als der andere iſt, ſo ruht auch die Regel der Canoniker, wiewohl in ihrer Art und Weiſe laxer, doch auf der Baſis des Ordensweſens (latitudinem religionis non egreditur). Iſt uns daher gleich die Verwaltung der kirchlichen Einkünfte, von denen wir leben, geſtattet, ſo haben wir doch über den Bedarf an Nahrung und Kleidung kein Recht auf dieſelben. Wir dürfen daher nicht verſchenken, vermachen

und Anderes, was einem Eigenthümer erlaubt ist. Es ist daher ein geringer Unterschied zwischen uns und den im Convent lebenden Regularen (conventuales regulares), wo Einer die Verwaltung hat, da diese Verwaltung einem jeden Einzelnen von uns unter keiner andern Verpflichtung, als dort dem Einen gestattet ist; nur in mäßigem Besitze und Stellvertretung unterscheiden wir uns. Sodann ist uns zwar vor den hl. Weihen die Ehe gestattet; aber mit der Weihe übernehmen wir das Gelübde der Keuschheit, gemäß den Regeln der Väter. Daß wir endlich den Obern Gehorsam geloben, ist für sich klar. Wir haben also die Regel von Ordensmännern angenommen, weil wir, abgesehen von dem Einkommen für Nahrung und Kleidung, das Fleisch ertödten und in Keuschheit und freiwilligem Gehorsam Gott zu dienen uns verpflichtet haben, um selig zu werden. Das, meine Brüder! ist das Joch des Herrn, das ihr auf euch genommen habt.

Und nun, wie könnt ihr in dem, was ihr auf euch genommen, verharren? Ich sage: wenn ihr dem Herrn, dem ihr euch zu eigen gegeben, nach der Natur eben dieses Herrn eifrig zu dienen euch bestrebt. Da Gott nichts von dieser Welt an sich hat, weil sein Reich nicht von dieser Welt ist, so müsset auch ihr diese Welt ganz verlassen. Dann werdet ihr sein Reich in Seligkeit erlangen, wenn ihr arm im Geiste seid, und eine um so höhere Stufe im Himmelreiche werdet ihr einnehmen, je mehr ihr diese Welt verachtet. Wenn ihr auch in der Fülle von Reichthum euer Herz nicht an denselben hänget, wenn ihr die fleischlichen Gelüste verachtet, wenn ihr, fern von Hochmuth, in demüthiger Unterwerfung euch selbst verachtet, dann stehet ihr fest in dem, was ihr empfangen habt. Wenn ihr bedenket, daß Gott die Wahrheit ist, der da spricht: „Ich bin die Wahrheit", nicht aber: ich bin das Herkömmliche (et non dixit: ego sum consuetudo), wenn ihr ihn in der Wahrheit anbetet, indem ihr die Wahrheit selbst umfasset, dann steht ihr fest in Dem, was ihr empfangen habt. Das Gleiche gilt von der Gerechtigkeit, Güte, Standhaftigkeit, Starkmuth und Liebe. Gott ist die reinste Tugend, und kein Sünder kann ihm dienen. Er ist die Liebe; wer also die Liebe nicht hat, steht nicht fest in Dem, was er erhalten hat! So liebet denn einander, ihr seid ja Brüder in Christo, der die Liebe ist! Daran erkennet, daß ihr fest stehet, wenn ihr einander liebet! Kein Zank und Streit entzweie euch, als wäret ihr noch fleischlich gesinnt, nicht herrsche unter euch der Götzendienst der Habsucht! Jeder erweise dem Andern, was er wünscht, daß Andere ihm erweisen; denn ihr seid Brüder. Trage Jeder die Last des Andern, Keiner richte über den Andern. Wenn ihr in diesen Tempel heraufkommt, so kommet nicht wie sich selbst rechtfertigende Pharisäer, sondern gedenket des gerechtfertigten Zöllners, und demüthigt euch vor dem

Angesichte Gottes! Seid nicht träge im Dienste Dessen, dem ihr an dieser Stätte zu dienen gelobt habet, sondern regsam und eifrig, nicht mit dem Munde nur, sondern mit Herz und Seele, denn dein ganzes Wesen verlangt Gott (te totum vult Deus). Wenn ihr darin fest stehet, wie es Streitern für Christus geziemt, dann verharret ihr in Dem, was ihr empfangen habt, ihr steiget von Tugend zu Tugend auf; aus dem Umgange mit Menschen gelanget ihr in die Gemeinschaft der Engel, aus der Blindheit zum Sehen, aus der Unwissenheit zur Wissenschaft, aus dem Irdischen zum Himmlischen. Das ist das Feststehen, das ein beständiges Aufwärtssteigen ist. Ueber die Seligkeit, die den fest Stehenden verheißen ist, sage ich nur dies Eine: das menschliche Herz vermag nicht zu fassen die höchste Seligkeit, die der Herr Denen verheißen hat, die ihn lieben. Denn was in Allem, was ist, am meisten geliebt wird, ist das Sein selbst; das Sein hat keinen größern Gegensatz, als das Nichtsein. Was von Allem, was lebt, am meisten geliebt wird, ist das Leben selbst, denn nichts ist schrecklicher, als der Tod. Was der vernünftige Geist am meisten liebt, ist das Erkennen, dessen Tod die Unwissenheit ist. Wie das Sein des Lebens das Leben ist, so ist das Sein der vernünftigen Naturen — das Erkennen. In allen diesen Stücken nun wirst du in der ewigen Seligkeit den höchsten und unzerstörlichen Grad erlangen: im Sein die Ewigkeit des Seins, im Leben — die Unsterblichkeit des Lebens, im Erkennen das wahre und unmangelhafte Erfassen der ersehnten Wahrheit. In der vernünftigen Anschauung werden wir Gott sehen, wie er ist, und Jesus Christus unsern Herrn. Zu dieser seligen Anschauung führe er uns, unser Erlöser, der gepriesen sei in alle Ewigkeit! Amen.

Aus der Rede auf Mariä Himmelfahrt,

gehalten zu Coblenz, 1432, während des Interdicts.

„Nun ward eröffnet der Tempel Gottes im Himmel und sichtbar wurde die Bundeslade des Herrn in seinem Tempel, und es erfolgten Blitze, Donner und großer Hagel. Es erschien ein großes Zeichen am Himmel: ein Weib mit dem Prachtgewand der Sonne, unter ihren Füßen der Mond und auf ihrem Haupte eine Krone von zwölf Sternen."

(Apocal. 11, 19. 12, 1.)

Diese Worte werden von der Kirche, unserer Mutter, im Allgemeinen und speciell von dem vornehmsten Gliede der Kirche, der glorreichen Jungfrau Maria ausgelegt ... Die Sonne d. i. die Kirche steht mit ihren

Füßen auf dem Monde der irdischen Unbeständigkeit; auf ihrem Haupte d. i. in der Urkirche hat sie eine Siegeskrone d. i. die Apostel und Märtyrer.

In unserer Zeit aber ist die Kirche wie die Füße über dem Monde. Die Füße sind die Leidenschaften (affectiones), und wie die Füße immer auf der Erde sind, so ist auch die Leidenschaft etwas Irdisches. Die Worte: „über dem Monde", der der Erde am nächsten ist, bedeuten also, daß die Kirche in unsern Tagen leider! sich auf der niedersten Stufe, wie der Fuß, befindet und wenig Edles aufweist. Wiewohl sie das gleiche Leben hat, wie der ganze Körper, und von dem gleichen Geiste belebt ist, so ist sie doch nicht angethan mit dem Sonnengewande der Gerechtigkeit, Verständigkeit und Klarheit, sondern gehüllt in das Leder thierischer Gesinnung und Unwissenheit; sie wälzt sich im Kothe der Begierlichkeit und Ausschweifung, sie klebt durch Habsucht an der Erde; sie ist unbeständig, vertraut auf den Mond, d. h. sie hat seine Natur, seine Unbeständigkeit, seine Einflüsse, sein Sichannähern an die Sonne und seine Eklipse, weil unsere Sünden sich Gott entgegenstellen.

Wollen wir uns daher retten und uns in der Arche, der Kirche, reformiren, so müssen wir, die wir die Füße sind, auf dem Wege des Rechts und der Gerechtigkeit wandeln und den bewegenden Einfluß edlerer Gefühle von Seiten Derjenigen aufnehmen, die über uns stehen und in Heiligkeit uns vorangegangen sind. Wir müssen unsere Mondsnatur in die Gemeinschaft mit dem Sonnenlichte setzen, auf daß sie durch diese Gemeinschaft sich bis zum Vollmond der ewigen Glorie bewege.

Weil man mit Vorsicht wandeln soll, so muß man auch erwägen, wie wir wandeln sollen. Nicht immer darf man in die Fußstapfen Anderer treten, gleich jenem Affen, der die Augen schloß, weil sie auch der Dieb zugeschlossen hatte und deßhalb um seine Denare kam. Man muß die Wege wohl unterscheiden, damit wir nicht, indem wir zu stehen meinen, fallen. Der Zufall eröffnet oft verschiedene Wege. Unsere Laufbahn sei der Weg der Gebote (Gottes) und des Gehorsams. Die Schlüsselgewalt der Kirche, wenn sie auch ungerecht verfährt, darf nicht mißachtet werden; es ist jedenfalls verdienstlich (ihr Folge zu leisten) und Strafe zieht sich Der zu, der einen (ungerechten) Befehl gegeben hat. Ist das, was der Vorgesetzte gegen dich hat, keine gerechte Sache, so ist dein Gehorsam dir nur um so größeres Verdienst. Ueberdenke dein Leben und du wirst gewiß finden, daß du Fehler begangen, um derentwillen du Strafe verdienst. Betrachte nun diese Vergehen als die Ursache (der jetzigen Strafe). Beherzige das Heilsame des Gehorsams und sei nicht widerspenstig! Betrachte das Beispiel der Geduld und des Gehorsams an Christus, der gehorsam war bis zum Tode! Er lehrte allezeit Gehorsam. „Auf dem Stuhle Mosis ꝛc." Der Fluch Gottes kam auf das Men-

ſchengeſchlecht herab wegen des Ungehorſams, Geneſ. 3. „Verflucht ſei die Erde um deinetwillen!“ Dagegen pries Chriſtus Simon ſelig wegen des Gehorſams: „Selig biſt du Simon Barjona ꝛc.“ Matth. 16. Seid alſo nicht ungehorſam! Der Gehorſam hat großen Gewinn bei kleiner Mühe. Er wird mit einem Handelsſchiffe verglichen, das immer dahinfährt und Gewinne herbeiführt, indeß der Kaufmann ruhet, Sprichw. 31. Gott ruht in den Gehorſamen und Chriſtus ging nach Bethanien d. i. in das Haus des Gehorſams. Wo Gehorſam, da iſt auch Liebe Gottes. Die Liebe Gottes macht den Menſchen tractabel und gehorſam, wie Feuer das Wachs. Willſt du erkennen, wer die Liebe Gottes habe, ſo ſieh nur auf ſeinen Gehorſam, denn „Gehorſam iſt beſſer als Opfer.“

(Aus der Sammlung von Predigten des Cardinals, im Manuſcripte B.)

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

This text might be erased as it
Please no to book the last stamp!
Even if the ink is invisible
Please leave enough
Widener-Reserve